B.C.U. Timisoara
652791

ACTA PHAENOMENOLOGICA

Jean-Luc Marion

Idolul și distanța

HUMANITAS

JEAN-LUC MARION

Idolul și distanța

cinci studii

Traducere din limba franceză de
TINCA PRUNEA-BRETONNET
și DANIELA PĂLĂȘAN

Control științific de
CRISTIAN CIOCAN

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Colecție coordonată de
CRISTIAN CIOCAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MARION, JEAN-LUC
Idolul și distanța / Jean-Luc Marion; trad. de Daniela Pălășan, Tinca Prunea; control științific de Cristian Ciocan. –
București: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1788-0

I. Pălășan, Daniela (trad.)
II. Prunea, Tinca (trad.)
III. Ciocan, Cristian (coord.)

1
2

© 1977, Editions Grasset & Fasquelle

© HUMANITAS, 2007, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Lui Dionisie

Căci unirea, îndepărtând despărțirea, nu a alterat nicicum diferența.

Maxim Mărturisitorul
(*Ambigua*, PG 91, 1056c)

Orice concept format pentru a încerca să atingă și să definească natura dumnezeiască nu reușește decât să construiască un idol al lui Dumnezeu, și nicidecum să-l cunoască.

Grigorie de Nyssa
(*Viața lui Moise*, II, 165, PG 44, 337b)

CUVÂNT ÎNAINTE LA TRADUCEREA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

O carte apărută demult nu are, în mod normal, nevoie de un comentariu anume care să însoţească o nouă traducere. *Idolul şi distanţa*, carte scrisă din necesitatea de a acţiona fără întârziere şi potrivit exigenţei situaţiei intelectuale a epocii, îşi expune ea însăşi foarte lămurit contextul, fără să mai aibă nevoie de un comentariu mai cuprinzător (a fost deja comentată suficient ca să mai fiu obligat s-o fac acum). Şi, totuşi, de data aceasta, fac bucuros o excepţie pentru traducerea românească. O fac mai ales din recunoştinţă faţă de cititorii români care întâmpină cu atâta căldură lucrările mele. Apoi, fiindcă marea cultură a acestei ţări poartă într-un fel cu totul aparte povara şi răspunderea întâlnirii dintre tradiţia teologică creştină (şi nu doar „greacă" în sensul strict literal al termenului) şi filozofie (şi nu doar cea „occidentală" în sensul polemic al termenului). Or, deoarece cartea de faţă şi-a încercat puterile, fără prea multe precauţii, tocmai referitor la această întâlnire, poate că nu este nepotrivit să spun ce părere am acum despre succesul ei.

În dezbaterile care au urmat „evenimentelor" (aşa cum era obiceiul să le numim) din 1968, în ciuda unei confuzii destul de mari şi a numeroase tatonări, s-au impus totuşi

nişte întrebări şi probleme, precizate deja de decenii, dar care rămăseseră parcă disimulate de polemici izvorâte din ele – de pildă, vulgata marxistă, care încă vorbea, dar fără a mai spune nimic, ori avatarul pozitivismului reprezentat în epocă de structuralism. Două dintre aceste probleme au dat naştere cărţii de faţă. În primul rând, o întrebare despre „moartea lui Dumnezeu": cum ajungea Nietzsche la ea? Despre ce „zeu" era vorba, şi în ce măsură îl privea moartea aceasta pe Dumnezeul revelat în Iisus Hristos? Numai răspunsurile la asemenea întrebări ne puteau îngădui să ieşim din consideraţii ideologice şi, prin urmare, triviale, despre „ateism" sau „credinţă". În al doilea rând, o uimire faţă de ceea ce Heidegger numise „sfârşitul metafizicii": interferează oare identificarea filozofiei cu „metafizica" şi, de asemenea, delimitarea frontierelor ei istorice şi conceptuale cu „zeul" care se săvârşeşte în ea? Determină ele oare ceea ce „moare" acolo? Aceste întrebări mi-au îngăduit să stabilesc nişte distincţii şi căi, pe care lucrările mele nu au încetat să le parcurgă. Ele pot fi recunoscute cu uşurinţă. Întâi, distincţia dintre un „Dumnezeu" al metafizicii, care trăieşte şi moare în funcţia sa de principiu prim şi de cauză ultimă (pe scurt, de *causa sui*) şi Dumnezeul care se revelează în Iisus Hristos. Apoi, justificarea unei astfel de dihotomii prin elaborarea a două moduri de apariţie, pe cât de legitime, pe atât de opuse, idolul şi icoana. Şi, în ultimul rând, recurgerea la o altă ordine şi la o altă rigoare decât cea a fiinţei pentru a încerca să gândim liber ceea ce nu se manifestă în metafizică şi nici nu se limitează la ea.

Rezultatul acestei „prime călătorii" poate fi rezumat în câteva teze: orice ateism riguros şi raţional operează asupra unui *concept* precis de „Dumnezeu", aşadar asupra

unui concept de „Dumnezeu". El rămâne, prin urmare, întotdeauna regional și provizoriu, lăsând deschisă posibilitatea cercetării tuturor celorlalte concepte de Dumnezeu. Mai mult: nu numai că un ateism universal și definitiv se dovedește cu neputință, ci ateismul rațional și, prin urmare, regional ne face să redescoperim o tează capitală a teologilor din vechime – Dumnezeu nu admite nici un concept care să fie adecvat esenței lui, nici măcar pe cele mai înalte din punctul nostru de vedere. El ne cere să i le atribuim pe toate și, cu aceeași mișcare, să le negăm pe toate în ceea ce îl privește. Astfel încât depășirea metafizicii și a „Dumnezeului" ei are drept consecință o reluare a teologiei numelor divine (prea adesea numită în mod greșit „teologie negativă"), așa cum, de fapt, Nietzsche însuși încearcă să o facă *in fine*. Și, în cele din urmă, are drept consecință orizontul iubirii care nu se înscrie în nici un altul.

E limpede că toate aceste decizii se regăsesc și se confirmă în cercetările mele ulterioare, de istorie a filozofiei, de teologie sau de fenomenologie. Și totuși, dacă strategia nu s-a modificat în mod fundamental, tactica, dacă pot îndrăzni să folosesc astfel de termeni cam neșlefuiți, s-a schimbat profund. În *Idolul și distanța* și, cinci ani mai târziu, în *Dumnezeu fără ființă*, critica idolatriei metafizice a lui „Dumnezeu" precum și efortul de a ne debarasa de orice ateism dogmatic erau mai cu seamă negative. Negative în sensul că filozofia nu era abordată decât în vederea unei „destrucții" (pe urmele lui Nietzsche și Heidegger, asemenea multor gânditori francezi contemporani), fără ca vreo tează filozofică alternativă să fie propusă. Astfel, conceptul final de distanță datora prea mult opoziției sale față de diferitele accepțiuni ale „diferenței/

diferanţei" şi nu mergea destul de departe în reflecţia asupra conceptului de dar. Ba mai mult, însăşi recurgerea la teologie, prin studiul despre Dionisie Areopagitul, dar şi prin cercetarea despre absenţa zeilor şi figura lui Hristos la Hölderlin, îşi propunea să interpreteze presupusa „absenţă a lui Dumnezeu" ca fiind chipul modern al fidelităţii Tatălui. Teză corectă, pe care nu pot decât să o susţin şi astăzi, dar care nu este suficientă pentru a face să apară supraabundenţa iubirii lui Dumnezeu. Aşadar, chiar dacă apela grăbit (prea grăbit, fără îndoială) la teologie, primul nostru eseu rămânea foarte stânjenit (prea stânjenit, fără îndoială) de negativitate, fascinat de lucrarea, de suferinţa, de răbdarea şi de gravitatea negativului, prin urmare, fascinat de metafizica însăşi. În mod ciudat, recurgerea fără prea multă intermediere la Părinţii greci (de fapt, mai cu seamă la Dionisie, dar şi la Maxim Mărturisitorul şi la Grigorie de Nyssa) trăda, acum cel puţin acest lucru mi se pare limpede, nu atât un exces de teologie, cât un substitut brutal şi necritic pentru un viitor travaliu de clarificare conceptuală, menit să depăşească mai întâi în mod *filozofic* metafizica. Acest travaliu, infinit de greu şi pe care timpurile noastre abia l-au început, depăşea bineînţeles mijloacele mele de atunci, ca, de altfel, şi pe cele de astăzi. M-am străduit, cel puţin, s-o fac, într-un ocol destul de lung prin istoria filozofiei (mai ales în *Despre teologia albă a lui Descartes* şi *Despre prisma metafizică a lui Descartes* sau *Probleme carteziene I* şi *II*), apoi prin fenomenologie şi prin recâştigarea posibilităţilor ei (*Reducţie şi donaţie*, *În plus* şi *Fiind dat*), pentru a ajunge, cel puţin în parte, pe un teren mai stabil – cel al iubirii, ca orizont originar, anterior chiar fiinţei înseşi (*Fenomenul erotic*). Căci, pentru a intra efectiv în spaţiul unei

de-nominații cu adevărat teologice a problemei Dumnezeului care se revelează în Iisus Hristos, nu este de-ajuns să pui față în față, fie și în cadrul unei sfinte polemici, realizările și limitele metafizicii (ba chiar ale pretinsei „filozofii occidentale") și bogățiile așa-zis necunoscute ale patristicii. Am risca îndată, în acest caz, nu numai să intrăm într-o luptă ideologică dezastruoasă, ba chiar să punem la îndoială filozofia și rațiunea însăși, cât mai ales să ignorăm raționalitatea, forța conceptuală și rigoarea unei gândiri a iubirii – cea pe care Revelația iudaică și creștină ne-o propune ca pe cel mai înalt nume al lui Dumnezeu dat nouă (1 *Ioan* 4, 16).

În acest sens, mi se pare acum că *Idolul și distanța* a vrut – în mod inevitabil, dată fiind situația care i-a determinat elaborarea, și mai ales limitele autorului – să meargă prea repede pentru a ajunge la locul spre care ținteam. Pentru a ne elibera de „moartea lui Dumnezeu" este nevoie de mai mult decât de o respingere, fie ea conceptuală și corectă. Este nevoie să ne eliberăm de metafizică, cea care-a zămislit-o, deci să accedem la o gândire non-metafizică a lui Dumnezeu. Este nevoie de mai mult decât de o simplă repetare a ceea ce teologia veche a formulat deja. Trebuie să străbatem din nou, în condițiile și în termenii crizei de astăzi, calea pe care-au parcurs-o teologii din vechime pornind de la crize care i-au zămislit ca teologi (astfel, teologia numelor divine, pentru a răspunde idolatriei, a lui Eunomie și arienilor, care definea esența Tatălui). Revelația, săvârșită „o dată pentru totdeauna" (*Romani* 6, 10; *Evrei* 7, 27; 10, 10) în moartea și învierea lui Hristos, rămâne cea a Dumnezeului celui viu. Ea nu încetează deci să ne convoace la a gândi, de fiecare dată în termenii crizelor noastre, raționalitatea iubirii care iese

învingătoare şi „vine" neîncetat (*Ioan*, 1,9; 1 *Corinteni* 16, 22; *Apocalipsa* 22, 22).

Însă graba unei cărţi de tinereţe atestă măcar că nu trebuie şi că nu putem să aşteptăm, că nu avem nici răgazul, nici justificarea să amânăm pe mai târziu lungul ocol şi greaua înaintare spre iminentul Hristos, care stăruieşte şi ne cheamă. Iar Hristos – care rosteşte Cuvântul pentru că se rosteşte ca fiind Cuvântul – aşteaptă de la noi o „slujbă cuvântătoare" (*Romani*, 12, 1). Trebuie să slăvim Logosul prin cuvânt.

Jean-Luc Marion

INTRODUCERE

Ceea ce urmează provine, în ce ne priveşte, dintr-o evidenţă şi dintr-o necesitate. Am cedat atât uneia, cât şi celeilalte, nu fără scrupule sau nelinişti, însă, acum, fără regrete.

În primul rând, o evidenţă: ceea ce se numeşte, potrivit ultimei (sau penultimei) rostiri metafizice, „moartea lui Dumnezeu" nu vrea să spună că Dumnezeu iese din joc, ci arată chipul *modern* al stăruitoarei şi veşnicei sale statornicii. Mai mult, această absenţă – când un concept reuşeşte să-i contureze nemijlocit locul – depinde de ceea ce Dumnezeu spune despre Sine însuşi în manifestarea lui Hristos: anume, că de la El îşi primeşte numele, în cer şi pe pământ, întreaga paternitate. În acest sens, nici o „moarte a lui Dumnezeu" nu merge atât de departe ca părăsirea lui Hristos de către Tatăl, în Vinerea Mare. Iar din străfundul abisului infernal care s-a deschis atunci în sânul însuşi al istoriei noastre izbucneşte, o dată pentru totdeauna, filiaţia de nedepăşit care mărturiseşte veşnic calitatea de părinte a Tatălui. Dumnezeu, revelându-se ca Tată, se apropie în chiar retragerea sa. Din această cauză, de când Hristos a fost fiu pe măsura unei asemenea *distanţe*, orice „moarte a lui Dumnezeu", orice „fugă a zeilor" îşi găsesc adeverirea şi depăşirea într-un pustiu care nu

creşte decât în măsura în care Fiul îl străbate spre Tatăl. Singurul lucru pe care vom încerca să-l spunem aici e că jocul treimic recapitulează anticipat toate pustiirile noastre, inclusiv pe cea a metafizicii, cu o gravitate cu atât mai senină şi asumându-şi un risc cu atât mai mare cu cât acestea izvorăsc din iubirea, din răbdarea, din munca şi din smerenia lui. Pentru înţelegerea treimică a „morţii lui Dumnezeu", ne-am adresat teologiei numirilor dumnezeieşti. Tema aceasta este atât de profund biblică şi patristică, încât nu trebuie să ni se pară întâmplător faptul că evasidispariţia sa după (sau odată cu) Suarez a coincis cu declinul teologiei dogmatice. Desigur, demersul lui Dionisie nu urmăreşte să recuze orice vorbire despre Dumnezeu în favoarea unei apofaze îndoielnice, ci să lucreze îndeajuns de profund asupra limbii, încât aceasta să nu mai intre în contradicţie metodologică cu ceea ce îndrăzneşte să pretindă că enunţă: un discurs care slăveşte, am risca să spunem. Astfel se conturează *distanţa*.

Ne rămânea să sporim rigoarea conceptuală de care distanţa, pe care tocmai o văzusem la lucru, părea susceptibilă. În orizontul contemporan, distanţa face trimitere nemijlocit, cu o altă evidenţă, cu totul problematică, la diferenţă. Şi în mod principial la diferenţa ontologică, aşa cum, după o luptă tenace, a cucerit Heidegger locul unde aceasta poate fi gândită, cu preţul şi în vederea unui pas înapoi din metafizică. Dar atunci desfăşurarea cu care am creditat distanţa ar face oare altceva decât să transpună – calc simplu, arbitrar şi zadarnic – deplierea pliului? Cu siguranţă că nu, de îndată ce determinăm mai precis miza litigiului: ce se întâmplă cu relaţia pe care Dumnezeu (Cel la care discursului de slăvire i se îngăduie acum să se refere) o întreţine cu fiinţa; şi ce se întâmplă cu fiinţa, aşa cum o înfăţişează metafizica, *sau chiar* cu cea eliberată de un

„nou început" în vederea unui alt sejur divin? Dacă afirmăm că distanța rămâne în mod radical alta decât problema ființei (de o alteritate ea însăși încă negândită), ea se va găsi, un timp, în alianță cu dubla instanță critică pe care E. Lévinas (numindu-l pe Celălalt) și J. Derrida (prin diferanță) o grefează pe diferența ontologică. Doar pentru o vreme, căci distanța cere mai mult decât o răsturnare sau o localizare a diferenței ontologice. Rămâne astfel să luăm în serios reconsiderarea la care Heidegger însuși supusese în cele din urmă diferența (în *Sein und Zeit*), pe care a înțeles-o plecând de la dăruirea (anonimă?) a darului. Dacă o înțelegem astfel și dacă acceptăm perspectiva arătată de H. Urs von Balthasar, ne devine cu putință, desigur, nu să asimilăm darul în care se menține ființa cu darul în care Tatăl ne dăruiește Fiului, iertându-ne* prin El, ci să presimțim faptul că între ei se petrece un fel de dublare a distanței: distanța pune darul ființei la distanță față de distanța însăși, ca o icoană a ei. Iar aici, și mai ales aici, „fără amestec sau schimbare, fără împărțire sau despărțire".

De asemenea, o urgență: ea ne-a făcut, trebuie să mărturisim, să omitem unele precauțiuni și prolegomene fără îndoială necesare. Folosim un cuplu conceptual precis, idol / icoană, fără să oferim o descriere fenomenologică și culturală suficientă a acestuia: putem concede asta, și o facem dintru început. Transpunem acest cuplu, nu fără a forța lucrurile, din domeniul propriu-zis cultural în domeniul conceptual. Privitor la *idol*, această transpoziție își poate totuși găsi justificarea, de exemplu, la Isaia (40, 18: „Cu cine l-ați asemuit voi pe Domnul? Și cu ce asemănare l-ați asemuit?") și la Sfântul Atanasie. Cât despre icoană,

* În originalul francez *(par-)donne. Donner* = a da; *pardonner* = a ierta. (*N. tr.*)

semantica teologică a depăşit întotdeauna accepţiunea sa estetică şi a fondat-o, aşa cum a arătat *a contrario* iconoclasmul. Invocăm câţiva autori (în primul rând pe Nietzsche, Hölderlin, Dionisie Areopagitul, M. Heidegger, E. Lévinas, J. Derrida şi pe H. Urs von Balthasar). De ce această referire şi de ce o alegere atât de heteroclită? Nu am fi câştigat, în primul rând în lizibilitate, dacă am fi ales fără ocolişuri o enunţare nemijlocită? Ceea ce aseamănă însă filozofia şi teologia este poate faptul (care le opune literaturii) că nu pot înainta nici un pas fără o tradiţie care să le susţină. Faptul că raportarea la tradiţie poate deveni critică nu le face mai puţin dependente, ci dimpotrivă. Şi dacă am progresat aşadar cu un pas o datorăm în primul rând celor care ne-au dat de gândit. Mai trebuie oare să precizăm că nu am încercat nici să ne punem la adăpostul autorităţilor (lectura unui autor departe de a diminua riscul, îl dublează), nici să criticăm gândiri presupuse a fi heterodoxe (importanţa lor nu dispare niciodată în heterodoxia plată), şi nici, cu atât mai mult, să le impunem un botez silit (care trădează nu numai necuviinţa, ci şi puţina credinţă a oficiantului). Am vrut să ne lăsăm instruiţi cu privire la distanţă de către cei care o fac cu putinţă de gândit. Revelaţia paternităţii lui Dumnezeu nu aşteaptă, fără îndoială, nici o confirmare sau contestare din partea gânditorilor, creştini sau nu; însă poate că nu putem accede la locul pe care modernitatea şi distanţa ni-l desemnează decât dacă ne-o vor permite unii dintre ei. În sfârşit, nu credem că ar trebui să intrăm într-o falsă dezbatere, care ar pretinde să ştim dacă autorii invocaţi au avut într-adevăr „intenţiile" pe care interpretul li le atribuie: gânditorii nu au intenţii sau, când au, ele se ridică arareori la înălţimea gândurilor lor; istoria filozofiei o arată îndeajuns. Singurul criteriu al unei interpretări este

fecunditatea ei. Tot ce dă de gândit îl onorează pe cel care dă, cu condiția, bineînțeles, ca cel care primește să gândească. Cititorul va judeca dacă rezultatul confirmă principiul.

Urgența și evidența ne-au condus la privilegierea mărcilor* metafizicii. Mărcile nu sunt totuși și margini. Mai degrabă decât să depășească un teritoriu, ele îl apără. Cu particularitatea, aici, că aceste mărci apără metafizica nu de invadatori externi, ci chiar de ea însăși. Numai mărcile, și deci marchizii lor, păstrează o posibilitate de a cuprinde cu privirea idolatria onto-teologică, și prin urmare de a o depăși, pentru că rămân la limita metafizicii, fără să o părăsească totuși la vremea încercării hotărâtoare. Pentru a risipi o îndoială – e oare vorba despre una dintre acele distribuiri de premii postume și necuvenite –, să precizăm un punct. La cei mai mari dintre actorii ei, filozofia se dovedește interesantă și fermecătoare prin faptul că, cu cât un gânditor înaintează spre onto-teologie și îi vădește astfel jocul, cu atât mai mult o depășește. Metafizica, la ei, nu-și asumă ipostaza onto-teologică decât lăsându-se depășită, într-un anumit punct, de o gândire a icoanei. Nu e nici o îndoială, de exemplu, că Sfântul Toma (cu condiția să-l luăm în considerare plecând de la teoria analogiei, ea însăși văzută din perspectiva numelor dumnezeiești), că Descartes (citit pornind de la ideea infinitului), Kant (înțeles conform imaginației transcendentale, dar și „aparenței rațiunii"), Schelling (în privința mizei subiectivității) și alți câțiva ne-ar permite din plin să înaintăm în ceea ce arată *distanța*. De altfel, nu am renunțat să urmărim, sub alte forme, ceea ce schițăm aici.

---

* *Marche*$_1$ = provincie de frontieră, marcă, district militar stabilit pe o frontieră – are ca omonim pe *marche*$_2$ = treaptă, scară; marș, deplasare, desfășurare. (*N. tr.*)

Că rămânem singurul responsabil de ceea ce urmează nu exclude faptul, ba tocmai dimpotrivă, că nimic n-ar fi fost cu putinţă fără mai multe ajutoare. Felul nostru de a înainta îi datorează totul lui H. Urs von Balthasar, mai puţin neajunsurile punerii sale în practică; proporţiile demersului acestuia ne împiedică totuşi să transformăm o dependenţă în afiliere. Datorăm mult observaţiilor şi criticilor celor care au citit textul nostru parţial sau în întregime, F. Alquié, J. Beaufret, J.-F. Courtine – sau celor care ne-au ajutat cu părerile lor – R. Roques, F. Fédier, G. Kalinowski, H. Birault. Cât despre R. Brague, M. Constantini şi E. Martineau, ei ştiu ceea ce aceste pagini datorează propriilor lor eseuri şi întâlnirilor noastre comune. Ţin să spun în final că, fără iniţiativele recente ale lui P. Nemo şi fără încrederea mai veche a lui Maxime Charles, nu aş fi început şi nici nu aş fi încheiat acest volum. Fie ca toţi să binevoiască a primi aici recunoştinţa mea.

J.-L. M.
Paris, 22 noiembrie 1976

MĂRCILE METAFIZICII

Rămâne cel ceresc, cel ucis...
René Char

1. Idolul

Rămâne deci să ne punem o întrebare. O întrebare cu privire la un enunţ, înainte de a-i dezbate validitatea, de a-l infirma sau de a-l afirma. Decât să decidem dacă „Dumnezeu a murit" sau nu, vom întreba mai degrabă, poate cu mai multă îndreptăţire şi cu mai mult folos, în ce condiţii enunţul „Dumnezeu a murit" devine, sau rămâne, cu putinţă de a fi gândit. Dacă ceea ce e numit „Dumnezeu" se supune zădărniciei unei morţi la un moment dat al istoriei gândirii sau, pentru a simplifica, atunci când un „nebun" proclamă asta în faţa unui public care nu înţelege nimic din cele spuse (şi râde), în cea de-a doua jumătate a unui secol numerotat ca al XIX-lea după viaţa, moartea şi învierea (pentru unii) a lui Iisus, Hristosul, atunci acest „Dumnezeu" nu a fost nici înainte şi nu a fost de la bun început un Dumnezeu. Căci un „Dumnezeu" care poate dispărea adăposteşte deja, chiar şi când nu dispare încă, un astfel de neajuns, încât eşuează dintru început să se conformeze ideii pe care nu putem să nu ne-o facem despre un „Dumnezeu". Iar faptul de a satisface cerinţele unui concept propedeutic, chiar dacă nu e decât al nostru, nu este oare o minimală bună-cuviinţă? Un

„Dumnezeu" care se hotărăşte să moară moare încă dintru început, de vreme ce, neîndoielnic, are nevoie de unul. Ceea ce înseamnă că „moartea lui Dumnezeu" enunţă o contradicţie: ceea ce moare nu are nici un drept, nici măcar pe vremea când încă trăia, să pretindă că este „Dumnezeu". Nu cumva moare în „moartea lui Dumnezeu" tocmai ceea ce n-ar putea, sub nici o formă, să merite numele de „Dumnezeu"? Şi deci „moartea lui Dumnezeu" enunţă, în afara morţii lui „Dumnezeu", moartea a ceea ce o denunţă: moartea însăşi a „morţii lui Dumnezeu". Contradicţia termenilor propoziţiei se desăvârşeşte în desfiinţarea propoziţiei de către ea însăşi: ea face enunţul său nul şi neavenit, anulând obiectul acestuia. Propoziţia îşi păstrează totuşi sensul şi pertinenţa, şi noi nu încetăm să reflectăm asupra ei. Argumentaţia, care denunţă aici un sofism, nu este oare ea însăşi, prin excelenţă, sofistică, ocolind, printr-o observaţie formală, adevărata întrebare de fond? Să recapitulăm. Pentru a construi un ateism, în sensul modern al termenului, adică o doctrină care tăgăduieşte existenţa oricărei „Fiinţe supreme" (sau a aparţinătorilor), este nevoie de o demonstraţie, şi încă de una riguroasă. Este deci nevoie de o gândire care constrânge prin concept. Trebuie deci un concept de „Dumnezeu", care să intervină în demonstraţie, pentru a constitui punctul ultim de sprijin. Ce mai contează acest concept, fie el negativ sau pozitiv, provenit dintr-o sferă culturală sau din alta, atâta vreme cât îi asigură demonstraţiei un obiect riguros, adică definit. Aceasta valorează, în ceea ce priveşte concluzia sa de excludere, la fel de mult ca şi conceptul de „Dumnezeu" pe care se sprijină. Raţionamentul unui ateism conceptual, singurul care constrânge, procedează ipotetic: dacă „Dumnezeu" este x, cum x e y (contradictoriu, himeric, periculos, nesănătos, alienant etc.), atunci

„Dumnezeu" este *y*; deci dacă *y* e suficient pentru a descalifica ceea ce el însuşi conotează (lucru admis), atunci „Dumnezeu a murit". Acest lucru suscită două remarci. În primul rând, că ateismul, cel conceptual, bineînţeles, nu e valid decât în limitele conceptului de „Dumnezeu" pe care îl mobilizează. Căci demonstraţia care îl contestă pe „Dumnezeu" îi cere acestuia un ultim serviciu: să pună la dispoziţie obiectul care să hrănească şi să susţină contestarea. Prin urmare, dacă „Dumnezeu" acoperă un teren semantic anumit, contestarea nu-l va elimina în mod absolut pe Dumnezeu, ci sensul lui Dumnezeu pe care „Dumnezeul" ei iniţial i-l oferea spre dezbatere. Pentru a contesta în mod absolut Absolutul, ar trebui ca în demonstrarea unei non-existenţe în general, să fie luate în considerare şi enumerate exhaustiv toate conceptele posibile de „Dumnezeu", pentru a le discuta şi a le recuza pe toate. Ateismul conceptual nu devine riguros decât dacă rămâne regional. Aşa se face că el poate să se reproducă fără încetare şi să-şi găsească de fiecare dată un nou chip. Aşa se face că el poate progresa fără să stingă niciodată, nici chiar pentru cel care-l practică, bănuiala unei raportări la Dumnezeu, ca raportare la indeterminatul însuşi – la Absolut, să zicem. Aşa se face că, în fine, „credinciosul" poate practica ateismul conceptual la fel de bine ca necredinciosul: ateu riguros al unui anumit concept de „Dumnezeu", vorbitorul nu pretinde că se pronunţă cu privire la Absolut. Ateismul rămâne demonstrativ atunci când recunoaşte că este circumscris. Acest ateism este duplicat la nesfârşit, deoarece este cu precizie finit.

Putem remarca, apoi, denivelarea ateismului conceptual sau, mai degrabă, metamorfoza conceptului care-l susţine. Înaintea demonstraţiei, conceptul de „Dumnezeu" nu îngăduie şi nici nu suscită o contestare decât

dacă-l atinge într-un fel sau altul pe Dumnezeul adevărat sau presupus astfel. Conceptul trebuie să merite atenția unei polemici, trebuie, într-un cuvânt, ca „Dumnezeu" să fie Dumnezeu. Însă, la urmă, demonstrația încheiată înlătură din conceptul inițial de „Dumnezeu" orice utilitate („Dumnezeu a murit"); astfel încât, retroactiv, descalificarea finală se răsfrânge asupra punctului de sprijin originar. Dacă demonstrezi că „Dumnezeu" nu ține, cum anume l-ai atins pe Dumnezeu? De fapt, raționamentul trebuie să-și distrugă punctul de sprijin pentru a ajunge la o concluzie; dar astfel el nu conchide nimic, în afară de faptul că, de fapt, punctul de sprijin inițial nu oferea demonstrației nici un sprijin. Rigoarea concluziei se plătește cu prețul rigorii condiției: „Dumnezeu" nu a murit decât dacă „Dumnezeu" poate muri, adică dacă, dintru început, în demonstrație nu era vorba despre Dumnezeu. Raționamentul nu scoate în evidență caracterul contradictoriu al obiectului său decât manifestând zădărnicia succesului său: numai umbra lui Dumnezeu, „Dumnezeu", îi rămâne pradă. Prada nu-l îmbogățește decât cu un cadavru. Demonstrația reperează, enumeră și autentifică umbre care, la rândul lor, o descalifică: cu cât demonstrația triumfă asupra nenumăraților „Dumnezeu" vânați necontenit, cu atât demască mai mult zădărnicia autocriticii, autocritică ce o califică și o descalifică în același timp. Ateismul conceptual nu poate fi riguros decât dacă rămâne nu numai regional, ci mai ales lipsit de pertinență. Surparea din pricina autocriticii îl aruncă de altfel în repetarea criticii. Parcurgerea criticilor regionale decurge, în mod logic, din autocritica de neocolit cu care se încheie fiecare în parte. Ateismul progresează cu fiecare dintre conceptele de „Dumnezeu" pe care autofalsificarea sa le vizează, le investește și le recuză. Progresul îi aparține ateismului conceptual tot atât de intim pe cât îl caracte-

rizează smerenia sinucigașă. De aici și, așa cum vom vedea, indispensabila sa funcție teologică și respectul pe care trebuie să i-l arătăm.

Rămâne însă, sau ia naștere, o obiecție. De ce să presupunem că este o contradicție în sentința „Dumnezeu a murit" ? Mai mult, de ce n-ar fi aici contradicția indiciul unei alte rigori, rigoarea identității tautologice și abstracte „Dumnezeu este Dumnezeu" ? Răspuns: nu există răspuns, obiecția lovește în plin. Însă, numai cu anumite condiții, dintre care aceasta: să renunțăm la ateismul conceptual, pentru a gândi moartea și contradicția pornind de la „Dumnezeu". Să renunțăm, adică, la siguranța definită a ghilimelelor: în loc să ne oferim un concept-obiect de „Dumnezeu", pe care să-l contestăm, fără alt risc decât cel sinucigaș, să admitem că Dumnezeu, prin definiție de nedefinit, rămâne îndeajuns de problematic pentru ca nici un concept, nici măcar acelea de moarte, de contradicție și de „Dumnezeu", să nu fie de ajuns ca să-l scoată din uz ca fiind incapabil de a le suporta sau de a le reînvesti. În acest caz, Dumnezeu devine centrul unui discurs care se ordonează prin raportarea la el și se înțelege pe sine, se modifică, ba chiar se depășește pe sine pentru a ajunge în măsură să depășească această ultimă presupoziție atee: că „Dumnezeu" se definește ca cel care nu-i rezistă morții. Nu devine oare ateismul conceptual cu adevărat convingător doar atunci când renunță să se refere la „Dumnezeu", ca să înceapă să se întrebe cu privire la Dumnezeu ? Oare nu cumva va izbuti el aceasta doar dacă pornește să-l înfrunte, cu chipul descoperit, fără intermediarii fantomatici și mărginiți pe care-i domesticește atât de ușor, pe Dumnezeu ca pe o întrebare ? Poate. Cu atât mai mult, cu cât cei care au reflectat cel mai hotărâtor asupra „morții lui Dumnezeu", Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger și alți câțiva (dintre care lipsește, bineînțeles, Feuerbach),

au citit în acest enunţ cu totul altceva decât contestarea (existenţei) lui Dumnezeu. Ei au recunoscut aici manifestarea paradoxală, dar radicală a divinului. Nu-i putem urma „de departe" (*Luca*, 22, 54), decât cu condiţia să nu confundăm înainte de toate moartea lui „Dumnezeu" cu întrebarea despre Dumnezeu sau, mai exact, „moartea lui Dumnezeu" cu „amurgul idolilor".

De la Dumnezeu (*Gott*) la idol (*Götze*) aproape că nu e decât o literă substituită, ultima. Să lăsăm distanţa pe care aceasta o manifestă să devină demnă de a fi interogată: *z/x* într-un fel. De ce, aici, idolul? Pentru a-l percepe şi a preciza ceea ce o lumină de amurg vine astăzi să lumineze, trebuie să schiţăm funcţia sau, mai degrabă, modul de funcţionare a idolului. Asta presupune, în primul rând, o rezervă nu privitoare la idol, ci la critica prea facilă a acestuia întreprinsă de obicei. Idolul nu îl personifică pe zeu şi, prin urmare, nu-l amăgeşte pe adorator, care nu vede în el zeul în persoană. Dimpotrivă, adoratorul se ştie artizanul care, din metal, din lemn sau din pietre, a lucrat până la a-i oferi zeului o imagine de văzut (εἴδωλων), ca să consimtă să ia chip în el. Divinul nu produce idolul şi nu se produce ca un idol. Adoratorul e deplin conştient că zeul nu coincide cu idolul. Ce adoră el deci în acesta? Chipul pe care zeul sau, mai degrabă, divinul, primeşte să-l ia astfel. Mai exact, poate, ceea ce omul, în cetate sau comunitate, resimte ca divin, ca divinul care precedă orice chip şi orice imagine. Omul devine religios pregătind divinului un chip: el îşi asumă modelarea chipului, apoi îi cere divinului să-l învestească, pe cât de adânc cu putinţă, pentru a deveni, sub acest chip, zeul său. Cine poate să se pronunţe cu privire la autenticitatea divinului care se înfăţişează astfel în idol? Cine poate descalifica forma în care umanitatea îşi conturează arhaic profilul pentru ca,

precum anticul κοῦρος*, să-i acorde astfel divinului figura principială a lui Apollo? Cine poate să nege că divinul alege să sălăşluiască în ceea ce delimitează coloanele, frontoanele şi spaţiile unui templu doric? Vulgaritatea iconoclastă dărâmă câteodată şi idolii, pentru că nu-i înţelege sau, mai precis, nu-i vede. Trebuie oare totuşi să acceptăm idolul ca pe un chip adevărat al divinului? Fără îndoială că da, însă cu condiţia de a evalua natura unui astfel de divin. Omul e cel căruia îi revine să-l resimtă şi să-l fixeze. În idol, experienţa umană a divinului precedă chipul pe care-l dobândeşte, prin el, acest divin. Ne simţim, în divin, cât se poate de aproape de realitate. Modelăm un chip pentru a-i cere divinului să se deschidă în el, să ne privească prin el, să surâdă şi să ameninţe. Idolul trebuie să fixeze divinul distant şi difuz şi să ne asigure de prezenţa, de puterea, de disponibilitatea lui. Cum experienţa noastră precedă chipul divinului, interesul nostru vital provine din acesta: idolul ne fixează divinul în mod definitiv, în vederea unei legături în care omul să încercuiască, din ambele părţi, divinul. Specificul idolului rezidă deci în acest fapt: divinul se fixează în el, plecând de la experienţa divinului trăită de om, care, sprijinindu-se pe meditaţia sa, încearcă să atragă bunăvoinţa şi protecţia a ceea ce apare, în idol, drept zeu. Idolul nu implică nici viclenia preotului, nici stupiditatea mulţimii (după cum repetă la unison anumiţi autori biblici, dar şi, dincolo de Părinţi – inclusiv Augustin –, Bayle, Fontenelle şi Voltaire). El se caracterizează doar prin supunerea zeului la condiţiile umane ale experienţei divinului, despre care nimic nu dovedeşte că n-ar fi autentică. Experienţa umană a divinului

* Κοῦρος (plural κοῦροι) (gr.). Iniţial, termenul a avut sensul de tânăr bărbat, adolescent în Grecia antică, desemnând ulterior figura ideală pentru statuile zeului Apollo. (*N. ed.*)

precedă chipul idolatric. Chipul idolatric pe care îl elaborează omul precedă învestirea sa de către zeu. În idol, divinul ia fără îndoială chipul efectiv al unui zeu. Dar acest zeu își primește forma de la trăsăturile pe care i le-am modelat conform cu ceea ce resimțim cu adevărat ca divin. Legat de viață și moarte, pace și război, iubire și extaz, spirit și frumusețe, resimțim indiscutabil adâncul de nestăvilit și neliniștitor al divinului și deslușim sau ghicim în asta chipuri pe care le modelăm ca să se statornicească în ele tot atâția zei. Acești zei ni se conformează deci în primul rând nouă sau, mai pe larg spus, se conformează modalităților percepției noastre multiforme în privința divinului. Idolul ne trimite, sub chipul unui zeu, la experiența divinului trăită de noi. Idolul nu ne seamănă nouă, ci seamănă cu divinul pe care îl resimțim, concentrându-l într-un zeu, pentru ca noi să-l putem vedea. Idolul nu înșală, el ne încredințează despre divin. El ne încredințează în legătură cu divinul și, chiar și când terorizează, este dătător de liniște prin identificarea divinului în chipul unui zeu. De unde provine și uimitoarea lui eficacitate politică: ea îl apropie pe zeul care, devenit protector și legat fidel prin jurământ, se identifică cu cetatea, păstrându-i o identitate. Avem aici motivul pentru care politica continuă să dea naștere la idoli, chiar și după păgânism; „Big Brother", „Marele Cârmaci", *Führer*-ul sau „omul pe care îl iubim cel mai mult" trebuie să fie divinizați: făcuți zei, ei îndepărtează divinul, mai vulgar spus, destinul. Idolatria acordă cultului personalității adevărata sa demnitate – cea a unei figuri familiare, domesticite (deci amenințătoare fără nici un risc) a divinului. Ispita idolatrică, pentru vechiul Israel, depindea întotdeauna de necesitățile politice. Și invers, politica e cea căreia timpul nostru îi datorează faptul de a nu duce lipsă de noi idoli.

Idolul ne pune deci divinul la dispoziție, iar prin asta el nici nu ne amăgește și nici nu ne dezamăgește. Ni-l pune la dispoziție până la a ni-l aservi, în aceeași măsură în care ne aservește și pe noi lui. Contractul pe care îl întocmește idolul vine să umple absența zeilor. Tocmai acestei familiarități trebuie să-i atribuim dispariția sacrului și a politeismului, cenzurate în mod definitiv la sfârșitul secolului al XVII-lea: amurg al divinului. Supraabundența și polimorfa deificare a anihilat poate, mai sigur decât întreaga critică rațională sau/și creștină, jocul idolului, al divinului și al zeilor. Ceea ce idolul se străduiește să resoarbă e chiar depărtarea și retragerea divinului: însă odată cu stabilirea unei astfel de disponibilități a divinului în chipul statornicit, dacă nu chiar înremenit, al zeului, nu înlăturăm oare, pe ascuns, dar în mod radical, irupția semeață și alteritatea irecuzabilă care, în mod singular și exclusiv, atestă divinul? Răspunzând absenței divinului, idolul pune la dispoziție divinul, îl confirmă și, în cele din urmă, îl denaturează. Desăvârșirea lui dă divinului lovitura mortală. Idolul încearcă să ne apropie de divin și să ni-l apropriieze: pentru că se teme de ateism (în sensul originar: a fi părăsit de zei[1]), adoratorul pune stăpânire pe divin în forma unui zeu. Dar această luare în stăpânire pierde ceea ce își însușește: nu-i rămâne decât o amuletă prea bine cunoscută, prea maniabilă, prea sigură. Totul e pregătit pentru a permite o reapropriere feuerbachiană a divinului:

[1] În acest sens, a se vedea Sfântul Pavel: „Aduceți-vă aminte că erați, în vremea aceea, în afară de Hristos, înstrăinați de cetățenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu, în lume" (*Efeseni*, 2, 12). Pentru ἄθεος, vezi G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, articolul θεός, *s.v.*, de Stauffer, vol. III, pp. 120–122; trad. fr. *Dictionnaire biblique*, G. Kittel, *Dieu*, Éd. Labor et Fides, Genève, 1968, pp. 120–124.

de vreme ce zeul îmi întoarce, ca o oglindă, experiența divinului pe care am trăit-o, de ce să nu-mi reînsușesc ceea ce eu atribui reflectării propriului meu joc? Inversarea atribuirii atributelor (comunicare răsturnată a limbajelor) presupune că acestea sunt înțelese în același sens atât cu privire la zeu, cât și cu privire la adorator. O astfel de univocitate presupune, la rândul ei, că nici o distanță nu ține idolul la distanță față de mine. Eu nu-mi atribui proprietățile divinului decât dacă există proprietăți care pot fi comune atât mie, cât și divinului, dacă, adică, divinul aparține de-acum încolo pentru totdeauna sferei mele – ca un idol proxim și, chiar prin aceasta, iluzoriu. Considerând divinul ca pe „o pradă de apucat" (Pavel, *Filipeni*, 2, 6), idolului îi lipsește distanța care identifică și autentifică divinul ca atare – ca ceea ce nu ne aparține, ci ni se întâmplă. Idolului, prin contrapunere, îi răspunde icoana. Al cui chip îl oferă icoana? „El este icoana Dumnezeului nevăzut" (*Coloseni*, 1, 15), spune Sfântul Pavel despre Hristos. Chip nu al unui Dumnezeu care, în acest chip, și-ar pierde invizibilitatea pentru a ne deveni cunoscut până la familiaritate, ci al unui Tată care strălucește cu atât mai mult de lumina unei absolute și nestrămutate transcendențe cu cât o dă fără rezerve spre a fi văzută în chipul Fiului Său. Profunzimea chipului vizibil al Fiului oferă privirii însăși invizibilitatea Tatălui. Icoana nu exprimă nici chipul omenesc, nici natura divină pe care nimeni n-o poate privi în față, ci, spuneau teologii icoanei, raportul uneia cu cealaltă în ipostas, persoana[2]. Icoana ascunde și

[2] Vezi L. Ouspensky, *Essais sur la théologie de l'icône*, Paris, 1960; P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970; și, mai ales, C. von Schönborn, OP, *L'Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1er et le 2e concile de Nicée*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1976.

descoperă faptul pe care se construiește: depărtarea, în ea, dintre divin și chipul lui. Vizibilitate a invizibilului, vizibilitate unde invizibilul se dă spre vedere ca atare, icoana le întărește unul prin celălalt. Depărtarea care le adună în chiar ireductibilitatea lor constituie, finalmente, valoarea icoanei. *Distanța*, care nu mai trebuie în nici un caz abolită, ci recunoscută, devine motivul vederii, în dublul sens al unui motiv: o motivare și o temă figurativă. Topologiei oglinzii, în care idolul ne trimitea imaginea autentică, dar închisă, a experienței *noastre* a divinului, îi succedă modelul prismei: o mulțime de culori descompune sau, mai degrabă, orchestrează ceea ce o prismă înmulțește conform puterii noastre de a vedea – lumina zisă albă, care nu e astfel, de vreme ce rămâne invizibilă în clipa însăși în care face toate lucrurile vizibile. Să remarcăm că, în arta icoanei, culorile codificate (auriu, roșu, albastru, galben etc.) nu „seamănă" cu nici un „lucru" presupus a fi intrinsec colorat astfel; pertinența lor se afirmă într-un câmp pur semiotic (liturgic în speță), unde ele enunță veșnicia, divinitatea, slava, umanitatea etc. Culorile nu funcționează nicidecum ca indicii ale lucrurilor vizibile care ar trebui oferite privirii, pentru că ele sunt deja date privirii (a re-produce). Ele fac semn, pornind de la vizibil, către invizibilul ireductibil, care e produs, făcut să înainteze în vizibil tocmai ca invizibil. Icoana exprimă, ca trăsătură specifică, distanța nupțială care unește, fără a le confunda, vizibilul cu invizibilul, adică, aici, divinul și umanul. Idolul se străduiește să abolească această distanță prin disponibilitatea unui zeu făcut să locuiască în imobilitatea unui chip. Această distanță icoana o păstrează și o subliniază în invizibila profunzime a unui chip de nedepășit și deschis. Din punctul de vedere al dorinței și deci al obiectului idolatric, obscenității unui zeu a cărui insistență e concomitent nădăjduită și temută, care devine puțin prea stăruitoare

şi pe care omul o poate orienta după bunul său plac, icoana îi substituie un fel de teofanie negativă: chipul nu rămâne în mod autentic de nedepăşit (normă, autoreferinţă) decât prin faptul că se deschide în adânc într-o invizibilitate a cărei distanţă nu o abolește, ci o descoperă.

De aici apare şi o întrebare: dialectica ateismului şi a conceptului pe care el se sprijină, dar care îl şi descalifică, poate avea oare un raport hotărâtor cu idolul? Conceptul, ca şi idolul, face posibilă o prezenţă fără distanţă a divinului, într-un zeu care ne înapoiază propria noastră experienţă sau gândire, într-un mod îndeajuns de familiar ca să-i stăpânim întotdeauna jocul. Şi aici e vorba de a menţine în afara jocului stranietatea divinului, prin filtrul idolatric al conceptului sau prin concepţia imaginală a unui idol. Tocmai o astfel de funcţie a conceptului de „Dumnezeu" trebuie acum precizată. De aici s-ar putea naşte, la rândul său, o altă întrebare: nu ar putea conceptul să se comporte, de asemenea şi în primul rând, ca o icoană, în sensul în care, aşa cum icoana oferă înfăţişarea invizibilului, „cuvintele nu sunt traducerea unui alt lucru care se afla acolo înaintea lor"[3] (L. Wittgenstein), ci proferarea însăşi a ceea ce rămâne în aceeaşi clipă pentru totdeauna de negrăit.

2. *„Dumnezeul" onto-teologiei*

Astfel vom putea interpreta conceptul sau, mai degrabă, conceptele de „Dumnezeu" ca idoli sau, mai degrabă, ca operatori a ceea ce idolul, în ceea ce-l priveşte, operează şi el: punerea la dispoziţie a divinului într-un chip căruia i se dă numele de zeu. Filozoful deci, sau, mai bine spus,

[3] Wittgenstein, *Zettel*, § 191 (trad. fr. *Fiches*, Gallimard, Paris, 1970).

metafizicianul dă nume divinului: el îl fixează ca ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (Platon), ca νοήσεως νόησις (Aristotel), ca Unul (Plotin). El introduce între divin, sau mai târziu Dumnezeul lui Iisus Hristos, și o denumire, un semn de echivalență, simplu, banal – redutabil, el va vorbi, ca de exemplu Kant, de „existența unui fondator moral al lumii, *adică* de Dumnezeu"[4]. Nu vedem nici o dificultate în faptul că filozoful stabilește un anume concept ca jucând rolul unui fundament sau al unui principiu al divinului; sau, dacă există vreo dificultate, ea nu-l privește decât pe filozof și propriul său efort de gândire. Că la sfârșitul demonstrației, odată divinul identificat cu rigoare într-un anumit concept (odată încheiată „dovada existenței lui Dumnezeu", cum se spune sau se spunea), filozoful identifică în mod dicit, parcă cu ușurință și limpezime, *acest* concept al divinului cu ceva sau cu cineva pe care îl determină *Dumnezeu* acest fapt nu și-ar găsi confirmarea decât dacă Dumnezeu însuși ar ratifica identificarea. Într-un cuvânt, problema existenței lui Dumnezeu se pune mai puțin înaintea dovezii, cât la capătul ei, când nu mai e vorba doar de a stabili că un anume concept se poate numi *Dumnezeu*, nici măcar că o anumită ființare mobilizează acest nume, ci, mai radical, că acest concept sau această ființare coincide cu Dumnezeu însuși. Astfel, cele cinci căi pe care le trasează Sfântul Toma nu conduc în mod absolut la Dumnezeu; prima conduce la primul motor și, odată terminată demonstrația, trebuie să adauge într-o incidă inocentă: „și toți înțeleg asta ca fiind Dumnezeu"; cea de-a doua conduce la prima cauză eficientă, despre care mai trebuie precizat că „toți o numesc Dumnezeu"; cea de-a treia ajunge la cauza unei necesități, care trebuie apoi identificată drept

[4] Kant, *Critica facultății de judecare*, § 87.

„ceea ce toți spun că e Dumnezeu"; cea de-a patra recunoaște o cauză a perfecțiunii, dar trebuie de asemenea să ne convingă să admitem că, despre această cauză, „noi spunem că e Dumnezeu"; în sfârșit, cea de-a cincea repetează într-adevăr un scop ultim, dar trebuie de asemenea să sublinieze că „noi spunem că el este Dumnezeu"[5]. Întrebare: cine enunță echivalența între termenul ultim la care ajunge demonstrația și deci discursul rațional, și Dumnezeul pe care „toți" îl recunosc în acest termen? „Toți", pesemne, dar cu ce drept? Cine sunt acești „toți", de ce pot ei stabili o echivalență pe care nici teologul, nici filozoful nu o întemeiază, dar pe care ei se întemeiază? Pe ce fundament se sprijină aici discursul pentru a asimila succesiv unui Dumnezeu aflat în afara discursului conceptele de prim motor nemișcat, de primă cauză eficientă, de necesitate, de perfecțiune și de scop? Ni se va răspunde poate că odată cu Toma din Aquino vorbește de asemenea și sfântul, că monahul mobilizează alte instanțe decât pe cele conceptuale, că filozoful face apel în final la teologie (și aici, mai exact, la doctrina numelor divine pe care o va examina *Quaestio XIII*). Aceste remarci îndreptățite nu confirmă procedeul tomist decât expunându-l și mai mult întrebărilor: e, așadar, nevoie de o instanță exterioară dovezii pentru ca aceasta să devină o „cale", care să conducă la un referent din afara discursului și cu adevărat altul (divin). Discursul conceptual admite că nu produce această distanță, de vreme ce el nu accede la rezultatul său ultim decât prin explicația incidentă, nefondată a unui „adică" cu atât mai puțin neîndoielnic cu cât se dă drept

[5] Sfântul Toma, *Summa theologiae*, Ia, q. 2 a 3. Vezi și *Summa contra gentiles*, I, 13. Vezi, în sfârșit, Duns Scot, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a 4, n. 10.

așa ceva. Când alte instanțe (*sensus Ecclesiae*, teologia ca atare, sfințenia) vor dispărea, când *consensului* „tuturor" îi va urma idiotismul unui „înțeleg prin...", cine va mai putea încă garanta îndreptățirea echivalenței unui discurs menit să aducă dovezi cu ceea ce e dincolo de el? Când Malebranche afirmă că „prin divinitate, înțelegem cu toții Infinitul, Ființa în totalitatea ei, Ființa infinit perfectă"[6], el nu spune deloc mai mult, ba poate deja mai puțin decât Descartes – „Prin cuvântul de Dumnezeu înțeleg o anumită substanță infinită, de sine stătătoare, cât se poate de înțeleaptă, cât se poate de puternică"[7] – și decât Spinoza – „Prin Dumnezeu înțeleg ființa absolut infinită, adică o substanță alcătuită dintr-o infinitate de atribute"[8]. Coincidenței unui consens i se substituie acum o definiție poate exclusiv nominală, care încearcă să-l circumscrie printr-o infinitate verbală pe cel cu totul Altul. La drept vorbind, ce adecvare rămâne între ființarea deja supremă și silueta fantomatică pe care o țes infinituri multiplicate la infinit într-o inflație poate neînsemnată? Cu cât se apropie mai mult conceptul care ține loc de divin, cu atât mai suspectă devine pretenția sa de a-i ține loc. Când, încununând acest efort, Hegel enunță în sfârșit ceea ce viza gândirea încă de la ruina teoriilor analogiei și postulează identificarea religiei revelate cu religia manifestă, pentru că „natura divină este aceeași (*dasselbe*) cu

[6] Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, VIII, § 1, în *Œuvres complètes*, Vrin, Paris, 1965, vol. XII–XIII, p. 174. Vezi *Recherche de la Vérité*, II, II, VIII, § 1, *ibid.*, vol. I, p. 456, Paris, 1962.

[7] Descartes, *Meditații despre filozofia primă*, trad. de Constantin Noica, Humanitas, București, 2004, pp. 283–284.

[8] Spinoza, *Etica*, I, definiția 6, trad. rom. de Alex Popescu, Humanitas, București, 2006, p. 5.

natura umană, și această unitate însăși e ceea ce trebuie avut în vedere"[9], el nu arată poate suprema apropiere a divinului decât intensificând la maximum presupunerea că divinul, aici, nu coincide cu omenescul decât în măsura în care nu a fost niciodată distinct de el și n-a oferit niciodată altceva decât imaginea acestuia reflectată de infinit. Feuerbach nu va face decât să formuleze această presupunere. Niciodată nu va apărea cu mai mare putere distanța ireductibilă dintre ultimul concept și primul acces la Dumnezeu, decât atunci când se realizează identificarea lui „Dumnezeu" cu discursul doveditor. Nu e de ajuns să botezi în mod arbitrar acest ultim concept, cu prețul unui joc de cuvinte (*Geist*, de exemplu) sau al unei echivalențe în mod mincinos limpezi („adică"), pentru ca gândirea să atingă, pe lângă dovadă, ceea ce vizează dovada – divinul, ba chiar pe Dumnezeu însuși. Totul se petrece ca și cum gândirea ar dirija cu ușurință, riguros și demonstrativ, un ultim concept, pentru a obține prin el ceea ce îi ține loc de Dumnezeu: Tantal conceptual. Proximitatea idolului maschează și marchează fuga divinului și a depărtării ce-l autentifică. Apropriindu-și-l excesiv pe „Dumnezeu" prin dovadă, gândirea se îndepărtează de depărtare, trece pe lângă distanță și se descoperă, într-o bună dimineață, înconjurată de idoli, de concepte și de dovezi, dar părăsită de divin – atee. De unde enunțul, radical ateu, în acest sens, al metafizicii, cel al lui Leibniz: „Astfel, trebuie ca Rațiunea suficientă, care nu mai are nevoie de o altă Rațiune, să se afle în afara acestei serii de lucruri contingente și să se găsească într-o substanță care să-i fie cauză sau care

[9] *Phänomenologie der Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 529 (trad. fr. Hyppolite, vol. II, p. 167); vezi *Enciclopedia științelor filozofice*, § 593.

să fie o Ființă necesară, purtând cu sine rațiunea existenței sale; altfel n-am avea încă o rațiune suficientă unde să putem sfârși. Și tocmai această ultimă rațiune a lucrurilor e numită Dumnezeu."[10] În ce anume rațiunea suficientă, ca ultimă rațiune (*ultima ratio*) făcută substanță, într-un cuvânt ca ipostasul principiului de rațiune, adică al principiului înțelegerii de către noi a oricărei ființări, ar putea pretinde, într-o măsură oricât de mică, să se identifice cu Dumnezeu? Iar dacă pretinde asta, cum anume reușește această pretenție să nu interpună un chip idolatric între depărtarea divină și privirea omenească? Dacă pretinde asta, după cum se pare, în numele cărei rigori produce ea un astfel de idol conceptual?

Ar trebui să ne gândim aici, atât cât o poate face o gândire sumară, la ceea ce Heidegger ne-a făcut să înțelegem sub numele de constituție onto-teologică a metafizicii. Acolo unde am scris până acum „filozof" trebuia desigur să se înțeleagă „gânditor care aparține metafizicii și gândește pornind de la ea". Producerea unui concept care aspiră să se identifice cu Dumnezeu ține într-adevăr în mod specific de metafizică. Căci problema de a ști cum intră Dumnezeu în filozofie nu se hotărăște, în sensul demersului lui Heidegger, decât pornind de la filozofia însăși, cu condiția totuși de a o înțelege pe aceasta în esența ei, adică sub chipul său istorial de metafizică. Metafizica gândește ființa, dar în felul ei. Ea nu încetează de a o gândi, dar numai pornind de la ființarea pe care ființa o pune înainte și în care se pune în joc. De aceea, ființa,

[10] *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 8, *Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, vol. VI, 602. Vezi „Est illud Ens sicut ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appelari Deus", *Opuscules et Fragments inédits*, ed. Couturat, Paris, 1903, și Hildesheim, 1966, p. 534.

care nu coincide cu nici o fiinţare (diferenţă ontologică), nu se lasă totuşi gândită decât cu ocazia unei fiinţări. Fiinţarea declină, de fapt, într-o manieră substantivată un participiu neutru (ὄν) pe care îl guvernează, dacă avem grijă, verbalitatea care începe astfel să fie, adică să lase să fie. Acelaşi ὄν nu basculează fie într-o fiinţare (un „lucru"), fie în încercarea de a fi, decât prin faptul că, în primul rând şi în mod fundamental, ὄν reuneşte, compune şi desfăşoară aceste două operaţii sau, dacă vrem, aceste două interpretări, într-o unică şi singură operaţie. Ceea ce Heidegger desemnează astfel ca depliere, repliere, pliu, metafizica sfârşeşte totuşi prin a-l înţelege în felul ei, adică prin a nu-l mai înţelege ca atare; în acest fel, ea privilegiază fiinţarea în fiinţa sa mai mult decât fiinţa, pe care nu o reifică nici o fiinţare şi care totuşi promovează fiecare fiinţare. Acest privilegiu al fiinţării în şi asupra fiinţei sale e conturat de metafizică în două moduri. În primul rând, prin faptul de a gândi, după modelul întrebării care deschide „Cartea Z" a *Metafizicii* lui Aristotel, ὄν ca οὐσία: esenţă, dacă vrem, chiar substanţă[11], dar, mai ales, privilegiu al prezenţei asupra celorlalte temporalizări ale timpului (pe care „trecutul" şi „viitorul" nu le redau nici ele, de vreme ce acestea se ordonează plecând de la prezent). Acest privilegiu livrează fiinţa în prezenţă şi în fiinţarea ce rezultă din ea, dar şi transformă fiinţa în ea. Astfel, de vreme ce o fiinţare, ca prezentă, prezintă împlinirea fiinţei, fiinţa se manifestă cu atât mai bine (verbal) cu cât

[11] Asupra acestui punct, trebuie să precizăm că punerea în echivalenţă a lui οὐσία cu „subiect", deci la fel de bine înţelegerea sa ca „substanţă", denotă virajul specific metafizic care operează în chiar sânul gândirii lui Aristotel. Vezi R. Boehm, *La Métaphysique d'Aristote. Le Fondamental et l'Essential*, traduit de l'allemand et présenté par E. Martineau, Gallimard, Paris, 1976.

o ființare rămâne actualmente (substanțial) locul prezenței. De unde, în al doilea rând, trecerea la ființarea supremă. Ființarea supremă, la rândul ei, livrează figura cea mai prezentă a prezenței care doar ea permite fiecărei ființări – non-supreme – să dureze. Ființarea supremă fondează în acest sens, în mod exemplar, fiecare ființare în ființa ei, de vreme ce în ea ființa funcționează pe deplin ca prezență. Invers însă, ea nu-și găsește fundamentul decât în însușirea ființării de a fi prezentă, unde ființa se adună și se spune. Dacă ființa nu s-ar enunța în prezență, ființarea supremă n-ar exercita nici o decizie fondatoare asupra celorlalte ființări. Acest joc reciproc al ființei ființării în general (ontologie, metafizică generală) cu ființarea supremă (metafizică specială, teologie) nu definește constituția onto-teologică a metafizicii, ci rezultă din ea și, într-un sens, marchează profunda sa conciliere (*Austrag*, spune Heidegger). „Constituția ontoteologică a metafizicii se datorează dominației exercitate de diferență. Căci ea e cea care menține în diferențiere și totodată într-o raportare reciprocă (*aus- und zueinanderhält*) ființa înțeleasă ca temei și ființarea ca una care, întemeiată fiind, oferă la rându-i întemeiere (*als gegründet-begründendes*)."[12] Reciprocitatea

[12] Heidegger, *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, 1957, p. 63 = trad. fr. în *Questions* I, Gallimard, Paris, 1968, p. 305. Vezi, de asemenea, în afara ansamblului acestui text, *Wegmarken*, în special *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?"*, V. Klostermann, Frankfurt a/M., 1967, p. 208 = trad. fr. în *Questions* I, p. 41. Traducerea lui *Austrag* prin *conciliere* nu redă aproape nimic din originalul german, în afară de sensul cel mai comun (aranjament, organizare etc.), disimulând deportul (*aus-*) prin care ființa susține ființarea (*-trag*), abandonându-i în același timp vizibilitatea. Pentru comoditate, vom păstra totuși traducerea obișnuită, în ciuda acestei insuficiențe, de care, de altfel, A. Préau era perfect conștient (trad. fr., *loc. cit.*, p. 256, n. 2).

fiinţării în fiinţa sa şi a fiinţării supreme se constituie în raportul lor de întemeiere reciprocă. Fiinţarea supremă dă seamă de fiinţare în fiinţa ei, dar manifestă astfel fiinţa în acţiune, inclusiv şi în primul rând în ea. În acest joc – a cărui generare e proprie metafizicii –, fiinţarea supremă nu este convocată decât pentru a asigura fundamentul; Leibniz va spune, făcând să culmineze în acest punct teologia onto-teologiei, pentru „a justifica" „purtând cu sine justificarea existenţei sale". Ea nu poate justifica fiinţările într-un mod absolut satisfăcător (suficient) decât justificându-se pe sine prin sine însuşi. Prin asta, ea nu ajunge atât la independenţa ontică, pe cât îşi manifestă dependenţa totală de onto-teologie, care suscită şi află în ea o *ultima ratio* de care are nevoie pentru a determina justificarea celorlalte fiinţări multiplicate la infinit prin finitudinea lor. Astfel, „fiinţa fiinţării, înţeleasă drept fundament şi temei, nu poate fi reprezentată, în chip fundamental, decât ca o *causa sui*. Iar atunci ea coincide cu conceptul metafizic de Dumnezeu. Metafizica trebuie să gândească dincolo de Dumnezeu, deoarece lucrul care o preocupă este fiinţa, iar aceasta fiinţează în chip esenţial ca temei, în feluri diferite: ca λόγος şi ca ὑποκείμενον, ca substanţă şi ca subiect"; „Concilierea este cea care oferă şi conferă fiinţa ca temei productiv. Iar temeiul acesta are nevoie, la rându-i, de o întemeiere (*Begründung*) specifică din partea a ceea ce el întemeiază, în speţă trebuie să aibă drept cauză a sa lucrul originar prin excelenţă. E vorba, cu acest lucru originar (*ursprünglichste Sache*), de cauza dintâi (*Ursache*), înţeleasă ca o *causa sui*. Acesta e numele pe care Dumnezeu îl poartă în filozofie, date fiind lucrurile pe care ea le tratează."[13] Gândirea lui Descartes, primul care-l gândeşte

[13] Heidegger, *Identität*, p. 51 = trad. fr., p. 294, apoi p. 64 = p. 306.

pe Dumnezeu drept *causa sui*, plecând de la abundența lui de putere, își găsește la Leibniz autenticul său statut metafizic. Ființarea supremă, provocată de constituția onto-teologică a metafizicii, nu realizează întemeierea, singura sa rațiune de a fi (ființare supremă), decât devenind fundament absolut, fundament care se fondează pe sine însuși. Metafizica nu atinge și nu concepe divinul, zeii, și cu atât mai puțin pe Dumnezeu, pentru ei înșiși, ci îi întâlnește ca din întâmplare, datorită virajului (câteodată resimțit în mod brutal de către cele două părți) unui proces care merge de la ἀκρότατον ὄν la *causa sui*. Ceea ce înseamnă că „specificul teologic al ontologiei nu rezidă în faptul că metafizica greacă a fost mai târziu preluată și transformată de teologia bisericească a creștinismului. Dimpotrivă, el rezidă în felul în care, de timpuriu, ființarea ca ființare a ieșit din ascundere (*entborgen*)". „Dumnezeu nu poate intra [...] în filozofie decât în măsura în care aceasta, de la sine și conform esenței sale, cere ca – și precizează cum – să intre Dumnezeu în ea."[14] Ființarea supremă a metafizicii, care culminează în figura lui *causa sui*, depinde în mod fundamental de esența însăși a metafizicii și, în definitiv, de nimic altceva. Din această cauză, de altfel, ființarea supremă dăinuie și, împreună cu ea, o constituție onto-teologică, tocmai acolo unde Dumnezeu, ca Dumnezeu creștin, dispare. Se poate arăta asta cu ușurință la Feuerbach (M. Stirner a făcut-o deja, cu privire la B. Bauer);

[14] Heidegger, *Wegmarken*, p. 208 = p. 40 [trad. rom. *Introducere la „Ce este metafizica"*, în *Repere pe drumul gândirii* [RDG], trad. de G. Liiceanu și Th. Kleininger, Ed. Politică, București, 1988, p. 361], și *Identität*..., p. 47 = p. 290. Vezi *Questions* IV, Gallimard, Paris, 1976, p. 64; *Vorträge*... I, p. 42 = trad. fr. în *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 56; *Wegmarken*, p. 180 = trad. fr. în *Questions* III, Gallimard, Paris, 1966, p. 131.

s-a încercat deja să se arate asta la Marx; cât despre Nietzsche, Heidegger însuși a făcut-o într-un mod decisiv (§§ 4–6). Din această cauză, de altfel, Platon, Aristotel și Plotin n-au așteptat creștinismul pentru a arunca în joc constituția onto-teologică. Ființarea supremă, oricare ar fi, aparține metafizicii și își găsește numai în ea rigoarea, amplitudinea și limitele.

De aici primim o lămurire absolut determinantă pentru demersul nostru. *Causa sui* nu are valoare teologică decât în cadrul onto-teologiei, unde ia în stăpânire funcția divină și o folosește chiar în momentul în care o venerează. Trăsăturile idolului i se potrivesc de asemenea unui „Dumnezeu" care slujește ca fundament, însă primește el însuși un fundament; care enunță în mod suprem ființa ființărilor în general și, în acest sens, le întoarce acestora o imagine fidelă a faptului prin care sunt și a ceea ce sunt; care nu rămâne departe de ontologia comună decât în interiorul unei concilieri (*Austrag*) ce menține o familiaritate fundamentală. Produs de și pentru onto-teologie, acest „Dumnezeu" i se supune așa cum idolul se supune cetății (dacă nu cumva jocul politic al idolului trimite, într-o mișcare inversată, la onto-teologie). Cu diferența că idolul, aici, rămâne conceptual: nu numai că nu trimite, ca icoana, la invizibil, dar nici măcar nu mai oferă un chip în care divinul să ne privească și să se dea spre a fi contemplat. „Acestui Dumnezeu, omul nu poate nici să i se roage, nici să-i aducă jertfe. În fața unui Dumnezeu înțeles drept *causa sui* omul nu poate cădea în genunchi cu frică, nu-i poate aduce slavă cântând sau dansând. Așa se face că o gândire ce renunță să-l gândească pe Dumnezeu, care renunță să-l gândească, precum filozofia, drept o *causa sui*, se află poate mai aproape de adevăratul Dumnezeu divin. Iar asta nu înseamnă, aici, decât atât: e mai liberă

pentru el decât ar vrea să creadă onto-teo-logia."[15] Ar trebui poate să admitem că rămâne liberă o altă cale – cea care ar încerca să considere în legătură cu divinul o altă figură decât „Dumnezeul" onto-teologic. Şi deci că moartea acestuia nu închide acest drum, nici nu afectează posibilitatea ca el să rămână deschis pentru acel *Wesen* divin (aşa cum spune, vom vedea, Heidegger despre Nietzsche) (§ 4). Cum să procedăm pentru a accede la această deschidere? Ar fi mult prea lesnicios, asta sare în ochi, să opunem un Dumnezeu „adevărat" „Dumnezeului" onto-teologiei, de vreme ce, de fapt, pentru noi, unul şi altul se împletesc în chip istorial. Ar trebui poate în primul rând să tăcem: „Cel care a cunoscut teologia din interior şi a fost educat în spiritul ei — atât teologia legată strict de credinţa creştină, cât şi cea filozofică — preferă în ziua de azi, atunci când se mişcă în teritoriul gândirii, să tacă cu privire la Dumnezeu."[16] Dar, pentru a tăcea, nu e de ajuns să nu mai poţi rosti, şi nici măcar să nu vorbeşti deloc. A tăcea înseamnă în primul rând a accede la poziţia în care cuvântul care enunţă şi formulează nu-şi mai are locul. În ceea ce priveşte această poziţie, onto-teologia tocmai că nu ne asigură accesul la ea, de vreme ce nu încetează chiar în perioadele de ateism triumfător, şi mai ales atunci, să ne îndoape cu fiinţări, unele mai supreme decât altele (şi gramatica trebuie atunci să suporte lucruri mult mai rele decât dublarea superlativului). Când e vorba de Dumnezeu, chiar şi tăcerea trebuie meritată. Din această cauză Heidegger însuşi elaborează în altă parte ceea ce numeşte

[15] Heidegger, *Identität* ..., pp. 64–65 = p. 306.

[16] *Ibid.*, p. 45 = p. 289. La această experienţă face aluzie, de asemenea, textul din *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen, 1959, p. 96, care recunoaşte în ea, de altfel, atât o „origine", cât şi un „viitor".

aici „a tăcea". O face cu referire la Sfântul Pavel și la efortul lui de a desemna un alt discurs (deci o tăcere) decât cel al grecilor, prin urmare decât cel al filozofiei. „Această stare-de-neascundere a ființării a fost cea care a oferit, ea mai întâi, posibilitatea ca teologia creștină să se înstăpânească asupra filozofiei eline – dacă acest lucru s-a întâmplat în folosul sau în dauna teologiei, numai teologii sunt cei chemați să hotărască – bizuindu-se pe însăși experiența a ceea ce este creștin (*des Christlichen*) și meditând la ceea ce stă scris în *Prima Epistolă către Corinteni* a Apostolului Pavel: οὐχὶ ἐμώρασεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; «Oare nu a smintit Dumnezeu înțelepciunea lumii acesteia?» (*Cor.* I, 1, 20) Σοφία τοῦ κόσμου este însă acel ceva pe care (potrivit lui 1, 22) Ἕλληνες ζητοῦσιν «grecii o caută». Aristotel numește în chip explicit această πρώτη φιλοσοφία (filozofia propriu-zisă) ζετουμένη «cea căutată». Se pune întrebarea dacă teologia creștină se va mai hotărî vreodată să ia în serios cuvântul apostolului și, în conformitate cu el, filozofia ca formă de sminteală."[17] A lua în serios faptul că filozofia e o sminteală, pentru noi, înseamnă în primul rând (deși nu în mod exclusiv) a lua în serios faptul că „Dumnezeul" onto-teologiei are valoarea unui idol riguros, acela pe care-l prezintă ființa ființării gândite metafizic; și deci că gravitatea lui Dumnezeu nu poate începe să mijească și să ne cuprindă decât dacă, printr-o răsturnare capitală, râvnim să înaintăm în afara onto-teologiei. Suntem perfect conștienți de faptul că acest demers e nebunie și pericol, ambiție și vanitate, și sperăm că vom fi crezuți pe cuvânt. Nu e vorba de „a depăși metafizica", ca oricare altul, ci de a ne pune cel puțin în mod corect această întrebare: închide oare idolul onto-

[17] Heidegger, *Wegmarken*, p. 208 = pp. 40–41 [trad. rom. *Introducere la „Ce este metafizica"*, în RDG, p. 361].

teologic, triumfător sau dărâmat (ce contează?), orice acces la icoana lui Dumnezeu ca „icoană a Dumnezeului *nevăzut*" ? Heidegger, după cum bine se vede, nu ne arată aici cum să facem pasul înapoi dinaintea idolului, către icoană. Textul Apostolului Pavel, pe care-l citează împotriva unei teologii prea servile față de σοφία onto-teologică, spune totuși ceva mai mult: nebuniei care trebuie luată în serios îi corespunde un λόγος străin onto-teologicului, un λόγος τοῦ σταυροῦ (I, 18), cel al crucii – al crucii pe care a fost răstignit Cuvântul. Pe cruce, Cuvântul a tăcut, dar astfel s-a manifestat, în plină lumină paradoxală, un *alt* discurs. Ar trebui poate să încercăm, pornind din locul în care ne aflăm, să reconciliem onto-teologia cu acest discurs. Fără îndoială că nu putem ieși din ea, ca și cum am trece prin oglinda idolatrică, nici nu ne putem întoarce către o stare conceptuală pe care nici o istorie să n-o fi marcat iremediabil. Nu ne rămâne deci decât o cale: să parcurgem onto-teologia însăși de-a lungul limitelor ei – al mărcilor ei. Mărcile nu delimitează doar un teritoriu, asemenea unor frontiere. Ele îl apără, așa cum un meterez apără o linie de fortificații. Ele îl și împrejmuiesc, *teritoriu deja străin*, expus pericolului, pe jumătate necunoscut. A considera onto-teologia tangențial, prin intermediul liniilor ei de apărare, pentru a ne expune astfel la ceea ce a încetat să fie al ei: acesta va fi modul nostru de a intra din punct de vedere conceptual în gravitatea unei nebunii, a nebuniei care năzuiește spre icoană și recuză idolul.

3. Discurs către atenieni

Faptul de a recunoaște onto-teologiei anumite mărci implică în primul rând – aceasta este prima noastră presupoziție – să admitem onto-teologia drept constituție a

metafizicii. Ea poate într-adevăr să nu fie astfel. Dar această primă ipoteză nu e de ajuns. Ar putea fi luate în considerare mai multe precizări referitoare la exterioritate, care depăşesc onto-teologia. În primul rând, „depăşirile" care, de fapt, se debarasează, sau cred că fac acest lucru, de termenii înşişi ai chestiunii; vom încerca să nu cădem într-o astfel de trivialitate. Apoi, meditaţia explicit filozofică a primatului metafizic al prezenţei în temporalizare, deci, la fel de bine, a constituţiei onto-teologice; această meditaţie, întreprinsă de Heidegger de la *Sein und Zeit* până la *Zeit und Sein*, rămâne în câmpul filozofiei, sau cel puţin aşa pare. Vom reveni asupra acestui punct mai încolo (§ 17). Rămâne un ultim mod de a proceda, care nu mai cercetează onto-teologia pornind de la limita sa interioară, ci, cum se spune, pornind de la marginea exterioară a limitei, cea care dă imediat spre străin: în vederea unei teologii non-onto-teologice. Să precizăm ultima ipoteză: trebuie oare exclus faptul că λόγος τοῦ σταυροῦ încă funcţionează ca λόγος, chiar dacă, sau fiindcă, ţine de Cruce, a cărei nebunie osândeşte ca smintită înţelepciunea căutată de greci? Se poate oare apropia această logică de un discurs şi îşi poate ea oferi sprijinul acestuia? Pune oare acest discurs în joc o altă poziţie fundamentală decât onto-teologia şi pe idolul lui „Dumnezeu" ca fiinţare supremă? Vom încerca să vedem cum anume se ridică alte constelaţii, de fapt, pe un alt cer: distanţa, Tatăl, retragerea, abandonul filial, parcurgerea distanţei. E de la sine înţeles că această punere în lumină nu se poate schiţa polemic. Oricine intenţionează şi pretinde să ajungă printr-un salt în afara onto-teologiei se expune repetării ei, printr-o naivă răsturnare critică. Distanţa nu va începe să ne devină inteligibilă decât dacă o discernem plecând de la onto-teologia însăşi şi de la starea sa cea mai uşor de identificat. Distanţa e activă de la începutul onto-teologiei

și în cadrul ei, așa cum aerul, apa și timpul acționează asupra lemnului celui mai bine lucrat: pentru a-l face lucăți și/sau a-l adapta întrebuințării zilnice. Trebuie să luăm onto-teologia pieziș, nu frontal: pentru că nici o gândire nu poate și nici nu vrea să o resoarbă, distanța îi rămâne prezentă, disimulată, în supraimpresiune. Orice metafizician, dacă se numără printre cei mai mari, păstrează, în interiorul onto-teologiei, un raport pieziș cu aceasta. Distanța îl determină parcă fără s-o știe. Nu ne vom face deci de rușine „criticându-l" pe Nietzsche (rușine aproape egală cu aceea de a pretinde să-l „explici"), plecând, de exemplu, de la teologia revelată de Noul Testament. Vom încerca – ceea ce ne pare infinit mai riscant, hotărâtor și mai plin de respect – să-l luăm în considerare pe Nietzsche pornind de la distanță. Cine recunoaște întâietatea de nedepășit a revelației creștine, așa cum facem noi, va trebui deci să-l considere pe Nietzsche, ultimul metafizician, pornind de la distanță, nu pentru a afla o situare nietzscheană a creștinismului, ci, urmând de altfel poruncii lui Heidegger, pentru a situa onto-teologia în orizontul „nebuniei", pornind de la Hristos și de la creștinătate, ca „nebunie/discurs al crucii". Putem oare să luăm în considerare onto-teologia pornind de la ceea ce, în creștinism, ar putea să-i scape? Nu e vorba, repetăm, de critică, nici de recuperare, ci de răsturnarea termenilor lecturii. Nu de a cerceta creștinismul plecând de la onto-teologie, ci de a schița considerarea onto-teologiei – în desăvârșirea ei nietzscheană – plecând de la creștinătatea manifestată de apocalipsa lui Hristos. Nietzsche merită mai mult, și așteptă cu ironie mai mult de la cititorii lui decât hagiografia pătrunsă de evlavie sau acoperită cu zale de critici, care ascunde cu pricepere adevărata miză a luării sale de cuvânt. După cum a fost scos în evidență (Heidegger) un raport mult mai intim și mai decisiv al lui Nietzsche

cu metafizica, altul decât simpla critică a „platonismului", aşa ne rămâne să întrevedem raportul lui intim şi decisiv cu problema divinului şi a lui Hristos, altul decât o banală declaraţie de „ateism". Departe de a atenua onto-teologia şi înălţimea la care o poartă Nietzsche, citirea lui pornind de la creştinătate – marca lui – i-ar aduce poate un omagiu dintre cele mai puţin nedemne.

Trecând pragul nietzschean, vom intra în legătură cu alte teritorii limitrofe ale onto-teologiei, Hölderlin şi Dionisie numit Areopagitul. Ceea ce necesită trei lămuriri. Această alegere reflectă un caracter arbitrar de neiertat, definiv, însă fără îndoială de neocolit. Nu îl vom îndrepta, deci, adăugând un motiv succesiunii lor: ni s-a părut că aceeaşi interogaţie îi traversează – cea care se formulează aici, urmând unei numiri restituite, prin *distanţă*. Distanţă în afara onto-teologiei, pentru Nietzsche, distanţă primită filial a prezenţei unui Dumnezeu aflat în chip patern în retragere, pentru Hölderlin, distanţă parcursă liturgic de discursul de slăvire al celor care cer* spre Cel cerut**, pentru Dionisie. În orice caz, absenţa neîndoielnic aparentă a divinului devine centrul însuşi al unei interogări asupra manifestării sale. Fiecare dintre ei recunoaşte, în felul lui, această absenţă – sau această retragere – drept sarcină proprie de gândire. Prin urmare, demersul nostru nu-şi propune decât să le dea în mod simfonic cuvântul, fără a-i convoca poliţieneşte într-o chestiune care le e străină. Sau, mai degrabă, distanţa lui Dumnezeu a luat parcă naştere, pentru noi, din insistenţele lor succesive, diferite şi neaşteptate – într-o armonie întâmplătoare. Ei sunt cei care ne-au atras atenţia şi au suscitat unica

---

* *Requérants*, în originalul francez; *requérir* = a cere, a solicita; se subînţelege „cei cauzaţi", cf. nota 42, p. 229. (*N. tr.*)

** *Réquisit*, în originalul francez; se subînţelege „cauză". (*N. tr.*)

întrebare care pare acum să-i convoace. – Parcursul nostru va părea adesea arbitrar. Specialiștilor în Nietzsche, Hölderlin, Dionisie, vioiciunea îndrăzneață a anumitor „interpretări" (ghilimelele indicând, prin litotă, sensurile mincinoase sau contrasensurile) va părea violentă, ba chiar prea puțin serioasă sau obiectivă. Unii vor putea fi de asemenea uimiți de puținul caz făcut, după toate aparențele, de literatura secundară, atât de importantă, consacrată acestor autori. La toate acestea, câteva răspunsuri. Deținând noi înșine, în altă parte și câteodată aici, rolul de specialist, împărtășim dinainte anumite indignări, și nu putem decât să le acceptăm, de vreme ce consimțim, în altă parte, la unele asemănătoare. Asta fiind spus, tăcerile pe care un eseu dispersat poate sau trebuie să și le permită nu trebuie confundate cu lipsurile masive pe care am încercat să le înlăturăm și pe care alții ne-au ajutat să le acoperim. Trebuie de asemenea să ne întrebăm dacă miza este aici obiectivitatea: punctul de vedere foarte aparte și foarte precis care ne conduce – distanța – ia de altfel, adesea, în răspăr studiile cu adevărat exhaustive și cele mai fine; mai cu seamă că gânditorii strânși aici laolaltă nu vor fi considerați drept obiectele unei cercetări tehniciste, de vreme ce ei conduc în mod evident cercetarea pe care au suscitat-o. Doar abordarea lor cea mai directă cu putință – nu spunem cea mai naivă – ne îngăduie poate să nu-i coborâm la rangul de text de explicat sau de teze de tranșat. Nu e vorba aici decât de a urma cât mai fățiș cu putință ceea ce Nietzsche, Hölderlin și Dionisie ne pot da încă de gândit referitor la distanță.[18] Mijloacele noastre au trebuit să se plieze pe această necesitate și pe această instanță. E singura

[18] Dreptul pe care putem pretinde că-l avem de a prezenta anumiți gânditori într-o abordare teologică nu scapă de pericolul unei triviale recuperări decât dacă se asociază convingerii că de

scuză pentru neajunsurile lor. – În fine, și reciproc, de ce am ales aceste texte, și nu altele, de ce, de altminteri, niște texte? Nu e vorba atât de a explica autorii, cât de a le cere lor să ne explice situația în care suntem noi. Toți sunt de acord (asemenea coardelor unui instrument: pentru a permite sunete diferite, dar diferite în mod măsurat) în a da de gândit că „moartea lui Dumnezeu", departe de a implica descalificarea problemei lui Dumnezeu sau a divinului, o restaurează numaidecât pe cea a înfruntării lor neliniștite, nemijlocite, cu chipul descoperit. Dispariția idolului onto-teologic atâță, concertat, căutarea frenetică a unui corp la corp, pe care-l nădăjduim uneori nupțial, cu divinul. Sarcina de neocolit și de o urgență surdă devine astfel aceea de a afla și de a învăța că doar depărtarea poate defini apropierea, retragerea, venirea. Poate că în acest sens spune Heidegger că, dintre necesități, cea mai imperioasă e aceea de a-l citi corect pe Hölderlin. Ceea ce e numit aici distanță încearcă să o facă. Nu va fi deci vorba, în cazul nostru, de a explica autori, ci de a-i lăsa să ne instruiască privitor la distanță. Caracterul fragmentar al textelor va fi prin urmare însemnul unei nedesăvârșiri care ne mulțumește din două motive. În primul rând, pentru că arbitrarul alegerilor noastre și sărăcia lecturilor noastre reflectă urgența sarcinii și provin din aceasta: „Uneori, nu trebuie să ne temem să numim lucrurile cu neputință de descris."[19] (R. Char). Am crezut că acest moment a sosit. Apoi, pentru că distanța presupune neputința discursului: o armătură ideologică, un ansamblu

---

la acești autori ne poate veni un aport teologic. H. Urs von Balthasar e, bineînțeles, cel de la care am învățat că aceste două mișcări nu sunt contradictorii (în special, *Herrlichkkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsideln, 1965).

[19] René Char, *Recherche de la Base et du Sommet*, ed. colectivă, colecția „Poésie", Gallimard, Paris, 1971, p. 8.

de teze coerent numai, ba chiar un program de studii şi-ar merita pentru totdeauna accesul la distanţă, dat fiind că ea implică retragerea ca mod al venirii şi impune nedesavârşirea ca pe o cuviinţă faţă discurs. Nu este oare aceasta cea mai elementară adecvare şi cel mai mare curaj?

De aici discursul către atenieni. Propriul nostru discurs nu rămâne de fapt solitar, nemaiauzit şi, mai ales, nu e original (originalitatea, invenţie atât de recentă, îşi închipuie că certifică un autor, în vreme ce se debarasează de o origine): el reproduce, mai bine zis el trebuie – dacă vrea măcar să dureze – să încerce să regăsească situarea teologică, dispunerea tactică şi răsturnarea crucială a discursului ţinut de Apostolul Pavel în Areopag, în faţa atenienilor (*Faptele Apostolilor*, 17, 16-34). În primul rând, situarea teologică: Pavel intră într-o cetate (deci într-un spaţiu politic) pe care o vede (numai el) „plină de idoli" (17, 16). Care idoli? Discursul va vorbi mai încolo de idoli „de aur, de argint, de piatră, ciopliţi de meşteşugul şi de iscusinţa omului" (17, 29) – idoli deci în sensul monumental al termenului. Dar, curios, menţionării idolatriei generale îi urmează întâi enumerarea celor „care erau de faţă" (17, 17), adică, în afara iudeilor şi a adoratorilor păgâni, „filozofi epicurieni şi stoici" (17, 18). Totul se întâmplă ca şi cum filozofii ţineau şi ei de idolatrie – reuşind numai să o epureze, adică să o conceptualizeze. „Dumnezeul" lor primeşte, ca omagiu suprem, dar şi ca preţ al compromiterii sale idolatre, o definiţie. Faptul că „ateismul" epicurienilor este aici asimilat „Dumnezeului" logic şi fizic al stoicilor adevereşte de altfel idolatria conceptuală. Epicurienii par să se bucure, în acest sens, de o prejudecată favorabilă – teologic vorbind. La fel cum idolatria vizibilă nu este contestată prin substituirea unei imagini cu alta, idolatria conceptuală nu se năruie în faţa unui alt concept de „Dumnezeu". Ea nu e înlăturată decât de absenţa unui

concept, absență definitivă și inițiatoare a unei alte apropieri de Dumnezeu ca „Dumnezeu necunoscut" (17, 23). Folosind „Dumnezeul necunoscut" al cărui idol apărea în masa celorlalți – zei cunoscuți, Pavel nu încearcă să-i reveleze identitatea până atunci ascunsă. Căci, dacă Pavel spune că „Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă", și-l vestește tocmai pe „Dumnezeu care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea" (17, 24), acesta din urmă se retrage nu doar din lume, ci și din inteligența care măsoară lumea și, în definitiv, se măsoară cu ea: Ab-solutul. De negândit, căci revelează distanța Bunătății, în întâlnirea cu creația, va spune Dionisie (§§ 13-14). Raportul cu Dumnezeu scapă conceptualizării, în care înțelegem și cuprindem* idolii, pentru a ne lăsa cuprinși și înțeleși pe noi înșine, pentru că este cu neputință de cuprins și de înțeles. De unde dispoziția tactică pe care ar trebui s-o putem împrumuta de la Pavel. Cel de neînțeles ne cuprinde și ne înțelege, pentru că „în El trăim, ne mișcăm și suntem": însăși ființa ființării, ca „viață" (nietzscheană?) sau „mișcare" (dialectică?) care o numesc în felul lor, rezultă din Cel de neînțeles; departe de a-l atinge, ea provine din acesta, ca unul dintre darurile Celui de negândit. Ceea ce înseamnă: idolii nu mai mijlocesc raportul nostru cu „Dumnezeu", ci noi înșine suntem convocați nemijlocit la a mijloci relația diformă a idolilor cu Dumnezeu. Locul dezbaterii se deplasează: descoperiți, cu chipul dezvelit înaintea Dumnezeului fără chip, nu-i mai privim noi o față privilegiată în mod idolatru, ci El ne privește mai întâi și ne menține în privirea lui invizibilă. Privirea invizibilă a lui Dumnezeu ne convoacă să-i vedem invizibilitatea însăși. În acest sens, „suntem deci neamul

* *Comprendre* înseamnă atât „a cuprinde", cât și „a înțelege". (*N. tr.*)

lui Dumnezeu" (17, 29). Asemănarea devine astfel locul expus care ne mobilizează la o privire reciprocă: n-ar putea oare Dumnezeu să ne desființeze, preferând un idol al omului, așa cum și noi l-am ratat, scoțând din noi la nesfârșit idoli de-ai lui? Înfruntarea Dumnezeului celui „viu", lucru înfricoșător pentru toți, cu excepția celor care-l ignoră cu seninătate, îi urmează dărâmării idolilor. „Cine-i va putea sta înainte?"; *Dies irae* ne înspăimântă, în primul rând și în mod fundamental, pentru că ne descoperă chipul invizibil care ne privește și pe care nimeni nu-l poate privi. Prin urmare, Pavel evocă singurul chip al invizibilului cu putință de privit, Hristos Cel înviat (17, 31-32), „icoană a Dumnezeului nevăzut". Tocmai în acest moment – cel esențial – mulțimea se îndepărtează și rânjește (așa cum rânjește și când nebunul nietzschean anunță insuportabilul și nemaiauzitul „Dumnezeu a murit") (vezi § 4). Tactica eșuează aici, asemenea tuturor tacticilor retorice sau pragmatice, de cum vine vorba despre esențial. După imposibilitatea de a arăta de nevăzutul, Pavel va vorbi, în *Prima sa Epistolă către Corinteni*, despre răsturnarea crucială. Răsturnare crucială, anume aceea de a începe, contrazicând înțelepciunea lumii, prin λόγος-ul Crucii, prin „nebunia kerygmei" care „scandalizează", prin „Hristos Cel răstignit" (vezi § 2). De unde trecerea, directă, la icoană, pentru a cărei primire sau măcar întrezărire, prăbușirea idolilor nu este de ajuns. De unde contemplarea directă a „paradoxului acestui chip"[22], a chipului cu putință

[22] René Char, aici (*Fureur et Mystère*, col. „Poésie", Gallimard, Paris, 1962, „L'Absent"), care spune în felul său ceea ce Părinții contemplă pe chipul paradoxal al lui Hristos: „paradoxul lui Dumnezeu"; așa, de exemplu, Atanasie, *Contra păgânilor*, § 42; Chiril din Alexandria, *Hristos e unul* (P.G. 75, 753 a = *Deux dialogues christologiques*, col. „Sources chrétiennes", Cerf, Paris, 1964, p. 430, și 759 b = p. 452).

de privit al Celui nevăzut, paradox în sensul în care, în el, „slava" și în primul rând „slava lui Dumnezeu" se oferă privirii pieziș, lateral, de-a curmezișul – într-un cuvânt, răsturnată (παρά-δοξον). Ceea ce, pentru noi, înseamnă în primul rând că itinerarul idolilor, al prăbușirii lor și al de-negânditului pe care îl eliberează dintr-o altă „mare închidere", nu se va putea sfârși decât în chipul iconic al lui Hristos. În al doilea rând, asta înseamnă că atenția acordată poate începutului eseului nostru, va trebui mai apoi să îndure, așa cum o cere discursul către atenieni, rezistența ironică sau disprețuitoare, de fiecare dată când, în mod paradoxal, Hristos va surveni drept chip al revelației și lege unică. Exactitatea intenției noastre nu va fi confirmată, într-un anumit sens, decât prin insuccesul ei – cu condiția ca el să fie teologic, și nu literar. Insuccesul afirmă, în felul său publicistic și deci de mică însemnătate, această logică crucială sau, mai degrabă, înscrie în ea discursul. Însă, cu acest statut, insuccesul rămâne pe cât de provizoriu, pe atât de grav: căci câțiva l-au ascultat totuși pe Pavel. Printre ei, un anumit Dionisie, zis Areopagitul, tocmai acela pe care tradiția vrea să-l recunoască, în ciuda distanței de câteva secole, ca autorul *corpus*-ului dionisian și drept care acest autor vrea să fie recunoscut.

Prin urmare, nimic nu este mai riguros decât să încheiem cu o lectură a lui Dionisie textul inaugurat de rememorarea discursului către atenieni – cu siguranță, deși, în mod paradoxal, primul provine din celălalt. Astfel, scriem pentru Dionisie și cei asemenea lui.

PRĂBUȘIREA IDOLILOR ȘI ÎNFRUNTAREA DIVINULUI: NIETZSCHE

„Toți zeii au murit: acum noi vrem să trăiască supraomul!" Gândind în mod grosier, am putea crede că această sentință afirmă că stăpânirea asupra ființării trece de la Dumnezeu la om sau, încă mai grosier, că Nietzsche pune omul în locul lui Dumnezeu. Cei care au o astfel de convingere reflectează asupra lui Dumnezeu într-o manieră foarte puțin divină. Omul nu se poate pune niciodată în locul lui Dumnezeu, pentru că esența omului nu atinge niciodată domeniul esenței lui Dumnezeu. Ci, dimpotrivă, în comparație cu această imposibilitate, un lucru mult mai neliniștitor poate surveni – un lucru căruia noi abia am început, cu greu, să îi gândim esența.

M. Heidegger, *Holzwege*

1. Idolul și metafizica

Cine nu știe că Nietzsche a vestit „moartea lui Dumnezeu"? Dar se știe, de asemenea, până la ce trivialitate a discursului și a intenției decade această veste, atunci când gândirea se lasă pradă eschivei și ocolește evenimentul colosal care se enunță în ea. „Moartea lui Dumnezeu" nu poate dezvălui dispariția divinului, a zeilor, a lui Dumnezeu chiar, decât dacă trimite înapoi la un fapt de gândire mult mai riguros – cel trăit de Nietzsche și consemnat de viața acestuia într-un text unde albul ultimelor pagini răscumpără întunericul unei nopți a spiritului. Care e acest fapt de gândire – sau, mai modest spus, ce putem noi percepe din el, în unda de șoc prin care nu încetează să

ne zguduie? Că ne rânduim printre „credincioși" sau printre „atei", asta nu ne scutește să medităm la ateismul nostru comun, vădit, de o obiectivitate ordinară și de o rigoare de tip metafizic. Ne descoperim chipuri de ἄθεοι, cum spune Sfântul Pavel (*Efeseni*, 2, 12), ne descoperim fără-de-zei, părăsiți de zeu (zei) într-o lume golită de divin. – *Gottlosen*, spune Nietzsche (*Știința voioasă*, § 280)[1]. Căci, înainte de a postula dispariția a ceva precum de-negânditul, trebuie, cu puterea noastră de înțelegere,

[1] Citām textele după titlu și paragraf. În unele cazuri, dām paginația traducerii franceze a ediției Colli-Montinari (Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 8, *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, trad. fr. de J.-Cl. Hemery, Gallimard, Paris, 1974). Pentru fragmente, dām referința la *Nietzsche Werke*, kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin, 1967 și urm., și, pentru comoditate, la paragraful din culegerea numită *Der Wille zur Macht* (ed. P. Gast, E. Förster-Nietzsche, reluată de Kröner, Stuttgart, 1964). În sfârșit, *Ditirambii lui Dionysos* sunt citați după ediția bilingvă a lui J.-Cl. Hemery (după Colli-Montinari, vol. VI. 3), Gallimard, Paris, 1974. Numele „Zarathustra" indică personajul, în timp ce *Zarathustra* (cu caractere italice) abreviază titlul lui *Also sprach Zarathustra* (citat după partea și titlul fragmentului). [Pentru stabilirea variantei românești, am folosit următoarele traduceri: Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. de Șt. Aug. Doinaș, Humanitas, București, 1994; *Amurgul idolilor*, trad. de Al. Șahighian, Humanitas, București, 1994; *Amurgul idolilor*, trad. de V. Frăteanu și C. Tudor, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993; *Dincolo de Bine și de Rău*, trad. de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 2006; *Genealogia moralei*, trad. de L. Miclescu, Humanitas, București, 2006; *Poezii*, ediție bilingvă, trad. de S. Dănilă, Univers, București, 1980; *Știința voioasă*, trad. de L. Miclescu și S. Dănilă, Humanitas, București, 2006; *Voința de putere*, trad. de C. Baciu, Editura Aion, Oradea, 1999. Paginile traducerii franceze indicate de autor în text au fost menținute. (*N. tr.*)]

să concepem sau să recunoaștem că „moartea lui Dumnezeu" privește în primul rând viața omului, tocmai pentru că ea din aceasta izvorăște. Nu e vorba atât de consecuția, compromisă și deplasată, dintre „moartea lui Dumnezeu" și cea a omului. E vorba de a degaja situația în care trebuie să se fi găsit omul ca *Dasein*, pentru ca „moartea lui Dumnezeu" să i se poată întâmpla. Această situație nu depinde nicidecum de condiții individuale, nici de predispoziții psihologice. Nu că cele ale lui Nietzsche ar fi neînsemnate; însă ele nu au devenit semnificative decât odată înțelese dintr-o poziție mai riguroasă și, într-un anumit sens, obligatorie. Tocmai această poziție trebuie s-o căutăm aici. Cine e omul care rostește cuvântul lui Zarathustra, „Dumnezeu a murit"?

La această întrebare, cel puțin un om nu va putea da un răspuns: acela care răspândește vestea. În § 125 din *Știința voioasă*, nebunul anunță solemn că „Dumnezeu a murit", însă fără să înțeleagă el însuși, și aici e centrul textului, cum s-a produs uciderea și cum au făcut oamenii față unui asemenea scandal: „Noi l-am ucis, *voi și eu*. Noi toți suntem ucigașii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut să golim marea?" Toate asasinatele au un loc, un timp, un cadavru, în sfârșit toate – cu excepția morții lui Dumnezeu. Și ea trebuie cu siguranță să fie numită asasinat, de vreme ce există asasini – noi. Dar tocmai această ucidere nu are un timp – deja comisă, nimeni nu a remarcat-o și heraldul sosește „prea devreme". Ca în tragedie, mesagerul vine să declame catastrofa în actul IV; aici însă n-a început nici o tragedie, nici un cor nu e mișcat de moartea eroului sau înfricoșat de grozăvia monstrului. Comedia continuă, actorii nu încetează să rânjească decât, în cel mai bun caz, pentru „a privi cu uimire". Caracterul uimitor al veștii rezidă în faptul că nu e auzită: nici un

loc nu-i oferă ecou, nici măcar muntele unde trăiește sfântul (*Zarathustra*, *Precuvântare*, § 2). Și, mai cu seamă, lipsește cadavrul: bisericile în care nebunul cântă *Recviemul* divin, parcă într-un cor al judecății, nu oferă decât mausolee – morminte fără trupuri (*Grabmäler*). Corp delict, deloc. Delict și delincvenți, peste tot. Să fi avut oare loc uciderea fără ca nimeni să-și fi dat seama, dar astfel încât toți să poată, de-a lungul vremilor, să ia parte la ea?

Dar, de fapt, ce gest face nebunul? „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!" strigă el (spre deosebire de nebunul lui Anselm și al psalmistului, care neagă *in corde suo*). Ce vrea el, dacă nu să-l *vadă* pe Dumnezeu? Dar nu e tocmai asta o moarte? Nimeni nu-l poate vedea pe Dumnezeu, fără ca Dumnezeu să moară, în termeni nietzscheeni. Căci zeul nu-și prezintă efigia, în ναός-ul Templului, decât disimulând-o în semiobscuritatea unei îndoieli, a unei imaginații și a unui vis. „Pentru o lungă perioadă, imaginația religioasă *nu este intenția* de a crede în identitatea unui zeu și a unei imagini: imaginea trebuie să facă să apară *numen*-ului, divinitatea ca un fapt localizat oarecum secret, dar care nu se oferă în mod explicit gândirii. Cea mai veche imagine a zeului trebuie *să-l ascundă și la fel de bine să-l adăpostească în ea pe zeu* – să-l indice, dar nu să-l ofere privirii" (*Omenesc, prea omenesc*, II, I, § 222).

Idolul din templu moare pentru că e văzut în plină lumină, de vreme ce atunci apare drept ceea ce el este (sau, în orice caz, drept ceea ce el devine într-o *astfel de* lumină): lemn lucrat, metal forjat, piatră sculptată. Zeul nu rămâne vizibil în el decât dacă privirea devine îndeajuns de castă pentru a nu-l poseda în carne și oase – în și ca idol. Trebuie să lăsăm zeul să nu se mărginească la idol, pentru ca acesta să ne îndrume să descoperim, asemenea unui

mâs abia schițat, unduirea divinului în el. Idolul încetează să și îndeplinească funcția – semiprezență a semidivinului de îndată ce adoratorul începe să-l scruteze din față. Fiindcă în această clipă dispare nevăzutul din el, adică singura vizibilitate a divinului. Într-un anumit sens, ca să rămână idol, idolul nu trebuie văzut – în ciuda etimologiei. Văzut, el destramă umbrele care îl învesteau cu invizibil, se respinge pe sine ca proscris al propriei deșertăciuni. Ce a văzut nebunul la lumina felinarului său, care lămurește ceea ce rămâne de gândit, precum soarele, ceea ce rămâne de trăit? L-a văzut, ca și omul cel mai hâd (*Zarathustra*, IV) văzut de Dumnezeu, pe Dumnezeu. Omul cel mai hâd l-a ucis pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu, care îl privea cu un ochi ce vede totul, îl ucidea cu o privire. A întoarce această privire, a vedea zeul așa cum este, înseamnă a-l ucide. Căci atunci nu vedem în el decât un idol. Sau, mai bine spus, ceea ce vedem trezește, prin ricoșeu, această bănuială: „...și dacă Dumnezeu *n*-ar fi adevărul, iar asta s-ar putea demonstra? Dacă ar fi frivolitatea, tânjirea după putere, lipsa de răbdare, spaima, iluzia (*Wahn*), în sfârșit, vrăjită și terorizată a oamenilor?" (*Aurora*, I, § 93). Văzându-l pe Dumnezeu, îi descoperim de îndată natura, destituirea, într-un cuvânt ghilimelele care urmează să-l încadreze, de acum încolo, în textul nostru – „Dumnezeu". Căci iluzia trebuie înțeleasă întocmai ca un idol văzut prea de aproape. Nebunul – și deci Zarathustra – au pentru un timp un ochi în plus. „Vai! frați ai mei, și Dumnezeu-acesta pe care l-am creat, lucrare-a omului și iluzie (*Wahnsinn*) omenească a fost!" (*Zarathustra*, I, „Despre vizionarii altei lumi"). Așadar, Nietzsche nu îl numește pe Dumnezeu în mod uniform: el îi arată statutul idolatric prin adăugarea unui intermediar: *concept* sau altceva. Pentru că „Dumnezeu este

o presupunere (*Mutmassung*)" (*Zarathustra*, II, „În Insulele fericite"), el nu poate fi abordat, adică atacat și discreditat, decât în calitate de „concept de Dumnezeu". Omul nu recuză decât lucrul la care ajunge. De unde provine și rigoarea vocabularului, la care limbajul nietzschean știe să se plieze: „Cum? Nu este omul decât o eroare (*Fehlgriff*) a lui Dumnezeu? Sau Dumnezeu numai o eroare (*Fehlgriff*) a omului?" (*Amurgul idolilor*, „Maxime și săgeți", § 7, p. 62*); „conceptul de «Dumnezeu» inventat drept concept contrar [celui] de viață" (*Ecce homo*, „De ce sunt un destin", p. 34). „Conceptul de «Dumnezeu» reprezintă o îndepărtare de viață, o critică și chiar un dispreț față de viață."[2] E limpede că aici „critica conceptului creștin de Dumnezeu" (*Antihristul*, § 16, vezi § 18) nu-și păstrează pertinența decât exersându-se asupra lui „Dumnezeu", idolul pe care-l vede – ca și-ar pierde orice pertinență dacă n-ar face-o și dacă ar ignora faptul că acest „concept de Dumnezeu" nu poate nici permite, nici promite nimic referitor la Dumnezeu, de vreme ce e „un privilegiu divin [acela] de a fi de neconceput prin concept (*unbegreiflich*)" (*Aurora*, V, § 544). Statutul specific idolatru al „Dumnezeului" abordat în felul acesta, ca *Begriff*, ar putea fi confirmat de celelalte reticențe care caracterizează distanța dintre el și ceva ce ar fi Dumnezeu. Una dintre cele mai decisive rămâne *Gottbildung*: fabricarea unei imagini a lui „Dumnezeu". Astfel, „o stare e atribuită concrescent unei persoane, afirmându-se că această stare, atunci când se ivește în noi, este efectul produs de o persoană. Cu alte cuvinte, în fabricarea psihologică a lui Dumnezeu (*Gottbildung*), o stare, pentru a fi efect, e

* Trad. rom. de V. Frăteanu și C. Tudor, p. 7. (*N. tr.*)

[2] *Voința de putere*, § 141= VIII, 3, 230, 15 [42] (trad. rom., p. 101, modificată).

personificată drept cauză." Aici, „instinctul religios, adică fabricator de zei (*gottbildende*)"[3] lucrează din greu, și la vedere: îi revine nu numai să-l producă pe „Dumnezeu", ci confirmă, înainte de toate, scoțându-și la lumină propriul joc, că „Dumnezeul" întâlnit astfel, rămâne un idol, deoarece este produs – un gând care, deși „îndoaie tot ce este drept", rămâne un gând „creat" de om, aidoma lumii lui, aidoma divinității lui (*Zarathustra*, II, „În Insulele fericite"). Doar emergența, între „Dumnezeu" și om, a procesului idolatric oferă terenul pe care se poate desfășura o anchetă genealogică. Autopsia critică a cadavrului „Dumnezeului" creștin, cadavru conceptual sau imaginat, oferă prilejul de a elibera mai fundamental puterea idolatrică în general – care modelează „Dumnezei" după chipul oamenilor: „Toate acestea sunt de-ajuns, odată pentru totdeauna, cu privire la originea «Sfântului Dumnezeu»". Dar *„în sine*, concepția despre zei nu trebuie să ducă neapărat la această deteriorare a imaginației, a cărei reconstituire nu o putem ocoli nici măcar pentru o clipă. Există și feluri mai *nobile* de folosire a născocirii (*Erdichtung*) zeilor decât această crucificare de sine și pângărire a omului, în care umanitatea ultimilor o mie și ceva de ani și-a dovedit măiestria" (*Genealogia moralei*, II, § 23). Genealogiile lui „Dumnezeu", apărute din resentiment sau prin preot, sau din orice-am vrea, reprezintă doar cazuri particulare, însă cele mai vizibile, ale procesului omenesc de *Erdichtung* a „zeilor", de *Gottbildung*, care străbat întreaga istorie. În această privință, producția aberantă a creștinismului nu constituie o excepție; „Dumnezeul" lui, chiar dacă traduce o stare infinit de perversă a voinței de putere (vezi *infra* § 6), nu ilustrează mai

[3] *Idem*, § 135 = VIII, 3, 98, 14 [124] (trad rom., p. 94, modificată) și § 1038 = VIII, 3, 323, 17 [4] (trad. rom., p. 644, modificată).

puţin – ba poate mai mult decât alţii – procedeul idolatric. Nu-l putem judeca pe „Dumnezeu" decât după aparenţe, care îl dezvăluie idol. Coborât astfel la statutul său de epifenomen – cu toate acestea, simptomatic – al voinţei de putere, el girează fabrica de idoli.

Idol, „Dumnezeul creştin", de acord, dar al cui? Al lui însuşi, bineînţeles; idol al său – al unui sine care se înscrie şi lansează în el. Despre ce sine – sau, dacă vrem, de care stare a sinelui e vorba? „...acea credinţă creştină care a fost şi credinţa lui Platon, că Dumnezeu este adevărul, că adevărul este dumnezeiesc" (*Ştiinţa voioasă*, V, § 344). Idol: producere a „zeului/Dumnezeului" (Platon/creştinism) pornind de la adevăr, de la voinţa de adevăr ca figură a voinţei de putere. Căutarea adevărului, care produce aici idol, epocă şi ecran, acceptă, după Nietzsche, un alt nume: morala. Adevărul şi ştiinţa se însoţesc în aceeaşi voinţă reactivă. Ceea ce vrea să spună: pentru a se articula riguros, aşa cum e cazul aici, proclamarea „morţii lui Dumnezeu" trebuie să înfrunte, adică să se sprijine pe un idol anume – pe idolul modelat de voinţa de adevăr şi de morală. De unde o consecinţă paradoxală, dar presimţită cel puţin: „moartea lui Dumnezeu" rămâne un eveniment ce poate fi gândit temeinic numai dacă îl încadrează între ghilimele pe „Dumnezeul" care moare. Ea nu-şi păstrează puterea decât asupra unui idol zadarnic al ceea ce Dumnezeu, dacă „este", nu este. Amurgul nu se lasă cu desăvârşire şi pentru totdeauna decât peste un idol. Nimic mai străin „morţii lui Dumnezeu" decât ateismul comun; e vorba în acelaşi timp de mult mai puţin (de un idol) şi de mult mai mult – de un eveniment pe care convingerile nu-l ating, nu mai mult decât îl ating necredinţele.

Ce idol moare, deci? Idolul căruia morala (drept chip al voinţei de putere) i-a dat naştere: „Întrebare: prin morală

a devenit oare imposibilă însăși această atitudine panteistă a *Da*-ului spus tuturor lucrurilor? În fond, a fost depășit/abandonat doar Dumnezeul moral."[4] Faptul că doar acest „Dumnezeu" a fost înlăturat înseamnă, formulat într-un mod afirmativ, că într-adevăr el, și nu altul, a fost înlăturat: „Dumnezeu «Tatăl» e contestat de-a binelea; la fel și «Judecătorul» și «Răsplătitorul»" (*Dincolo de Bine și de Rău*, II, § 53). Fiind vorba de „Dumnezeul" care nu e încă „gândit ca ființă-devenită-liberă față de morală"[5], nu trebuie să ne mirăm că morala își păstrează toată puterea asupra lui, ca asupra unui idol pe care l-a produs. Cum acest „Dumnezeu" atrage spre semiobscuritatea în care el se concretizează privirile oamenilor al căror resentiment nu se consolidează și nici nu iese în evidență decât punându-l la lucru, aceste priviri îi întorc migăloasa lor cruzime și precizia lor neînfricată. Cuvântul resentimentului l-a numit pe Dumnezeu cel ce vlăguiește, cel ce învață

[4] *Idem*, § 55 = VIII, 1, 217, 5 [71], n. 7 (trad. rom., p. 42, modificată). [Cele două variante de traducere, prezente ca atare în textul francez, îi aparțin lui J.-L. Marion. (*N. tr.*)]

[5] *Id.*, § 1035 = VIII, 2, 247, 10 [203] (trad. rom., p. 643). Vezi „Pentru cei ce nu gândesc, e nevoie de o filozofie și de o morală prescurtate: Dumnezeu" (V, 2, 484, 12 [53]) și, mai explicit: „Religiile se prăbușesc din cauza credinței în morală. Dumnezeul creștino-moral nu mai este viabil: rezultă «Ateismul», de parcă n-ar putea exista nici un alt fel de zei" (*id.*, § 151 = VIII, 1, 112, 2 [107]); și „Voi numiți asta autodistrugerea lui Dumnezeu: dar nu e decât schimbarea sa: își leapădă pielea morală! Și îl veți regăsi în curând, dincolo de bine și de rău!", *Böse Weisheit*, § 89, culegere de aforisme din anii 1882–1883 publicată de Koegel, în *Friedrich Nietzsche Werke*, vol. XII, § 375, Leipzig, 1897 = *Nietzsche's Werke*, Leipzig, 1901, vol. XII (*Unveröffentliches aus Zeit der fröhlichen Wissenschaft und der Zarathustra*, 1881–1886), p. 389, § 532 = *Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke*, Musarion Verlag, München, 1925, vol. XIV, p. 80.

slăbiciunea, cel ce provoacă slăbiciunea. Astfel se vădește dependența idolatră a lui „Dumnezeu" față de obârșia lui – resentimentul. Din această pricină, genealogia îi demonstrează nu atât geneza, cât sinuciderea. Sau, dacă vrem, resentimentul care produce idolul moral „Dumnezeu" îi poate proclama la fel de bine deșertăciunea, vrem să spunem zădărnicia. „Se vede *ce* anume l-a biruit pe Dumnezeul creștin: însăși moralitatea creștină, noțiunea de sinceritate privită din ce în ce mai sever, subtilitatea duhovnicilor conștiinței creștine transfigurate și sublimate în conștiință științifică, în probitate intelectuală cu orice preț" (*Știința voioasă*, V, § 357 = *Genealogia moralei*, III, § 27). Depășirea idolului moralei rămâne o autodepășire a moralei (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 2); din această cauză, vestirea „morții lui Dumnezeu" nu e de ajuns pentru a depăși nihilismul. Dimpotrivă, o astfel de veste îl inaugurează și îl face cu putință, căci îngăduie ca moralei să-i fie sustras idolul ei ucis. Nihilismul aparține deci definiției înseși a idolului, pe care morala îl învestește și îl destituie cu același gest. Într-un fel, între cele două momente, nu se scurge decât timpul unei clipiri – aceea a privirii care, văzând idolul, îl ucide. „Își făuriră din nimic Dumnezeul: nu-i de mirare: a ajuns prin ei nimic" (*Ditirambii lui Dionysos*, toamna 88, p. 194*; vezi *Dincolo de Bine și de Rău*, § 55). Morala își discreditează idolul tocmai pentru că ea singură l-a creditat și, în această mișcare, l-a privit în mod fatal. Aceasta afirmă brutal, încă o dată, același paradox: „moartea lui Dumnezeu" ține până unde ține și morala. Dar, reducând impactul lui la morală, și limitându-i meditația la o culegere de aforisme etice, nu înăbușim oare cu perfidie, după obiceiul revizionist, cazul

* Trad. rom., p. 175. (*N. tr.*)

Nietzsche? Sau poate, dimpotrivă, „Dumnezeul" moralei concentrează în sine mai mult sau altceva decât ne închipuim. (*a*) *Dumnezeu* funcționează ca un alt idol, și Nietzsche precizează în mod explicit, referitor la credința creștină, că ea se identifică, în meditația lui genealogică, cu credința lui Platon (*Știința voioasă*, V, § 344). Heidegger spune în acest sens că „în rostirea «Dumnezeu a murit» numele Dumnezeu, gândit în ceea ce are el esențial, stă pentru lumea suprasensibilă a idealurilor, care conțin scopul stabilit deasupra vieții terestre pentru această viață însăși, care o determină de sus și deci într-un anumit fel din exterior"; sau, de asemenea, „Dumnezeu este numele pentru domeniul ideilor și al idealurilor"[6]. Cum „Dumnezeu" nu se mai explică decât prin morală, aceasta trimite în același fel la ceva ca „Platon" sau la ceea ce Nietzsche înțelege prin asta. Ce înțelege el prin asta? (*b*) Metafizica însăși și istoria ei, pe care morala o scandează la începuturi (Platon) și la sfârșit (Schopenhauer). Miza „morții lui Dumnezeu" nu se sustrage trivialității decât progresând de la o caricatură nepotrivită la metafizică, prin mijlocirea moralei. De ce metafizica? Pentru că în ea „Dumnezeu" își păstrează încă în mod idolatru rolul și își găsește locul: „poziția care, gândită metafizic, îi revine lui Dumnezeu, este locul efectuării cauzatoare și al menținerii ființării drept creatură"[7]. Lui „Dumnezeu", oglindă idolatră a moralei, i se suprapune funcția idolatră pe care metafizica i-a impus-o sau a vrut să i-o impună Dumnezeului creștin –

[6] *Holzwege*, p. 203 = trad. fr. *Chemins...*, p. 181, și p. 199 = p. 178. Trimitem, pentru expunerea noastră ulterioară despre metafizica lui Nietzsche, la Heidegger, *Nietzsche*, I și II, G. Neske, Pfullingen, 1961 = trad. fr. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, 3 vol.

[7] *Holzwege*, p. 235 = p. 210.

după ce a făcut asta cu ceilalți zei. „...Dumnezeu și zeii în sensul experienței metafizice... sunt morți" (*ibid.*). Ei sunt morți în ceea ce privește funcția lor idolatră: nu atât în morală, cât în ceea ce aceasta acoperă și mobilizează, ceea ce Nietzsche numește „platonism", dar pe care avem poate răgazul să-l înțelegem ca structură onto-teologică a metafizicii. „Dumnezeu" este aici convocat – și nu doar invocat – ca ființare supremă care, în câmpul unui discurs despre ființa ființării (*ontologia*, *metaphysica generalis*), concentrează perfecțiunea exemplară a acesteia (*ens realissimum, causa sui, ipsum esse* etc.) și, deopotrivă, asigură prin cauzalitate coerența unei lumi. Inclus într-o astfel de *metaphysica specialis* (*theologia*, dacă vrem), „Dumnezeul" nu răspunde decât numelui care îi este dat: „*...id quod omnes nominant Deum*", „*Man hat Gott genannt, was...*"[8] Între concluzia dovezilor sau a definițiilor ființării supreme și botezarea ei ca „Dumnezeu", *hiatus*-ul, pe care nu-l îngustează nici o rigoare demonstrativă, ci îl subliniază cu atât mai mult, rămâne larg deschis. Și, pe măsură ce i se substituie „Dumnezeul" metafizic (apoi cel moral), ne scapă și ceea ce i-ar fi putut permite gândirii să se pună pe sine la încercare în ceea ce privește divinul lui Dumnezeu la nivelul conceptelor. Dar, atunci, eliberează oare „moartea lui Dumnezeu" orizontul *metafizic*? Fără îndoială, chiar dacă Nietzsche înfăptuiește această eliberare înăuntrul structurii onto-teologice a metafizicii. Deoarece, punând-o în joc, el o face să iasă în evidență pe nesimțite și îi dezvăluie funcționarea idolatră, în gol am putea spune – în gol, pentru că structura onto-teologică a metafizicii supraviețuiește îndeajuns „morții lui

[8] *Voința de putere*, § 54 = VIII, 3, 206, 15 [13]. Vezi § 2 și notele 4 – 10.

Dumnezeu" pentru a-i demonstra statura idolatră. – Pentru scopul nostru, e de ajuns să arătăm dubla osatură a idolului: morală și metafizică, îndoită mașină, mașinărie sau mașinațiune, care își arogă titlul de „Dumnezeu", fără alt drept decât faptul însuși că o face.

Dacă morala și metafizica produc idoli, dacă „moartea lui Dumnezeu" îi revocă, ar trebui oare să conchidem că se eliberează terenul pentru o depășire a metafizicii sau, mai comun spus, pentru o nouă morală? Decizia nu ne aparține, de vreme ce, de altfel, mulți se ocupă de asta. Ceea ce totuși se eliberează astfel n-ar fi mai degrabă divinul, fără masca nici unui idol? Fiindcă, Nietzsche arată poate în cele din urmă că ateismul rămâne el însuși idolatru – el presupune un idol pe care să-și exercite negarea, o „idee de Dumnezeu" supusă recuzării. „Moartea lui Dumnezeu" nu oferă decât chipul răsturnat al anumitor culte ale lui „Dumnezeu": nimic nu s-a schimbat, decât iluminarea violentă care-l pironește pe „Dumnezeu" în piatra imaginii sale. Idolul dăinuie tocmai atunci când moare „Dumnezeu", de vreme ce însăși moartea aceasta consacră cealaltă facticitate. Fiindcă în ceasul „morții lui Dumnezeu" stăruie în tăcere idolul-fantomă al divinului, trebuie încă să depășim idolii pe jumătate vii ai „zeilor" deja morți. Idolatria metafizică nu e depășită numai prin ateism – încă țintuit de chezășia idolilor –, ea trebuie să aștepte un chip neidolatru al divinului, să transgreseze nihilismele, astfel încât să invoce „noii zei".

Să fi venit oare timpul să ne întrebăm dacă Nietzsche, departe de a fi predicat vreun ateism militant, așa cum unii ideologi neghiobi se încăpățânează să afirme din prudență și pentru a-l recupera, nu este, împreună cu nebunul, cel „care îl caută pe Dumnezeu, în măsura în care

strigă către Dumnezeu" sau, încă și mai uimitor, „ultimul filozof german care l-a căutat, cu pasiune și durere, pe Dumnezeu"[9] (Heidegger)? „Nu pentru că pe idoli i-ai surpat: pentru că-n *tine* idolatrul l-ai surpat, *de-aceea* ai avut curaj" (*Ditirambii*..., 202*). A surpa în sine idolatrul înseamnă a locui spațiul neidolatru, înfruntând cu insolență, în plină față, divinul care bântuie aceste locuri.

5. *Umbrele de la amiază*

Moartea idolilor eliberează un spațiu – gol. Astfel încât încercarea se confundă cu golul unei părăsiri, în așteptarea unei noi prezențe. Căci locul divinului devine larg deschis datorită eliberării sale prin evacuare. Larg deschis, fascinant pe măsură, exigent într-o și mai mare măsură. Problema ocupării acestui spațiu divin nu necesită o maturație îndelungată, precum alte probleme, care n-au înflorit decât în ultimă instanță, pentru a apărea. Și nici măcar nu rezultă din „moartea lui Dumnezeu", ca o consecință îndepărtată sau ca o decurgere a unei implicații. Ea coincide strict cu aceasta. Din această cauză, Nietzsche reunește cele două elemente în aceeași secvență: „Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea?" (*Știința voioasă*, § 125). Cum să înțelegem? A instaura noi termeni în locul unui „Dumnezeu" mort nu înseamnă pur și simplu a ne întoarce de unde am plecat? Nu înseamnă oare a-i perpetua obiecția împotriva lumii? (*Ecce homo*, „De ce sunt un destin", § 8, II, p. 341,

[9] Vezi respectiv *Holzwege*, p. 247 = p. 219 și *Discursul de rectorat*, p. 12.

* Trad. rom., p. 161. (*N. tr.*)

vezi *Antihristul*, § 18 etc.)? Asta, de nu cumva poziția deținută de Dumnezeul ucigaș, întrucât creator, al lumii tocmai că nu epuizează topica divinului. Dacă nu cumva divinul își poate interpreta partitura într-un cu totul alt mod decât acela al cărui nonsens a fost demonstrat de moartea lui. Cât despre acest alt mod de a trăi divinul, el trebuie acceptat doar dacă poate fi auzit. Cu această condiție, un fir călăuzește reflecția. Noul mod al divinului, cum va fi el oare determinat, fără să ajungem să regretăm acest lucru, așa cum am făcut-o, reactiv, când am conceput sau am primit idolul care tocmai a murit? Prin determinarea situației în care se găsește omul care l-a văzut mort pe vechiul zeu. Acestui om, într-adevăr, poziția lui „Dumnezeu" nu-i revine ca o moștenire după moartea testatorului, ci așa cum îi revine o putere celui care intră în posesia unui teritoriu pe care nu-l cunoaște, dar pe care el singur a știut să-l recunoască, să-l identifice și să-l și asedieze. „Dumnezeu a murit", zeii încă lipsesc, omul se experimentează pe sine într-un superlativ ce rămâne de asumat.

Experiența care-l convoacă pe om la superlativul lui și la divin e numită de Nietzsche *nihilism*: când „valorile supreme se devalorizează", când „lipsește scopul" și „răspunsul la întrebarea *de ce?*", ființarea însăși (*Dasein*) „nu mai este viabilă"[16]. Cum „moartea lui Dumnezeu" pune capăt scornelii lumii de dincolo și deci provoacă – și încoronează – sfârșitul pretinselor „valori supreme", ea lasă lumea ființărilor, nu să se prăbușească, ci să se clatine. A spune și a vedea că lumea se prăbușește e slujba simplului pesimism sau furia rece a nihilismului pasiv. Faptul că lumea se clatină trebuie înțeles *seinsgeschichtlich*, spunea

[16] *Voința de putere* § 2 = VIII, 2, 14, 9 [35] (trad. rom., p. 9), respectiv § 39 = VIII, 2, 237, 10 [92] (trad. rom., p. 105).

Heidegger – la nivelul istoriei fiinţei. Asta înseamnă: istoria fiinţei (fiinţa ca destin, deci ca istorie) ajunge aici la momentul istorial în care fiinţarea nu mai beneficiază de garanţia, pe cât de exemplară pe atât de inepuizabilă, a unei fiinţări supreme care, prin referinţă, comparaţie şi recapitulare o include în statutul de *ens commune*. Fiinţarea nu dispare în fiinţialitatea ei: nu avem de-a face cu un sfârşit al lumii, nici cu o prăbuşire zguduitoare care să anihileze fiinţările în siguranţa lor ontică, ci se insinuează, mai neliniştitoare, suspiciunea cu privire la fiinţa fiinţărilor. Fiinţările rămân, dar dreptul lor de a fi se clatină, instanţa care atestă fiinţialitatea lor, prin splendoarea ontică a desăvârşirii sale proprii, se voalează. Valorile supreme dispar – şi odată cu ele dispare valoarea lumii. Sau, mai puţin concis – prin însuşi faptul că lumea de dincolo nu mai face simţită comparaţia care împovărează lumea aceasta, eliberarea fiinţărilor intramundane le descoperă ca fiind „libere": libere, ca acele variabile libere care rămân incalculabile şi fără o valoare atribuită (numerică sau nu) atunci când nu sunt incluse de variabile legate. Dispariţia împovărătoarelor valori supreme absolvă orizontul de orice bănuială morală – pentru a dezvălui o alta, infinit mai profundă: pentru că lumea e în sfârşit singură, lumea se descoperă singură cu sine însăşi. Abolind cealaltă lume, nu lumea aceasta va fi cea care exercită, la rândul ei, asuprirea moralei. *„Odată cu lumea adevărată, am abolit-o, de asemenea, pe cea aparentă!"* Atunci vine ora celei mai scurte umbre: cea în care nici o altă formă decât cea a lumii nu se impune acesteia. Veştii unei lumi singure îi urmează, în textul lui Nietzsche, secvenţa: „Amiază: moment al celei mai scurte umbre; sfârşit al celei mai îndelungate erori; punct culminant al umanităţii; INCIPIT ZARATHUSTRA" (*Amurgul idolilor*, „Cum a devenit în cele din

ultimă «lumea adevărată» o născocire", p. 81*). Sub un soare de amiază, umbra devine cea mai scurtă. Fiecare lucru își pierde umbra, care se resoarbe în ea însăși. Amiaza absolută pune toate lucrurile în lumină: niciodată lumea n-a cedat întunericului atât de puțin din sine. O lumină cade pe fiecare lucru; la amiaza fiecăruia dintre ele, apasă un soare vertical care nu întunecă lucrul cu nici o umbră adusă de altundeva; lucrul apare în plină lumină, când nici cea mai mică umbră nu îl sustrage unei evidențe înfăptuite. Lumina evidenței încadrează lucrul. Răpit oricărui întuneric, își supraviețuiește lucrul în el însuși? Niciodată atât de puțin. Ceea ce umbra cea mai scurtă păstrează, în chiar scrupulul ei de a nu masca nimic, nu e lucrul, ci fantoma lui – fără formă căci e fără relief, fără *situs* căci e fără distanță, fără culoare căci e saturat de albeață. Strivit de lumină, lucrul se întunecă deopotrivă. Nu că s-ar sustrage vederii –, ci pentru că nici o lume nu îl primește și pentru că el nu prilejuiește nici una. Lumina fără umbră lasă lumea să se închege, sau să se dizolve – cum vrem, tocmai pentru că o lume cere o perspectivă. Doar umbra reține reliefurile, conturează formele, plasează lucrurile la locurile lor. Adevărata lume, acum recuzată, va proiecta această umbră în lungul planului oblic al luminii ei piezișe și razante. Lumea dispare. Sau, mai degrabă, îi dispare „mundanitatea", de vreme ce „valorilor supreme" le urmează – din nefericire – nu prăbușirea, ci platitudinea, lunatică și solară, a echi*valențelor* infinite. Ar trebui oare să spunem: lumea dispare odată cu „valorile supreme"? Categoric nu. Ar trebui poate să întrebăm: dacă lumea nu dăinuie decât cu o perspectivă, cine o va asigura? Întrebare inutilă, de vreme ce toată lumea știe că Nietzsche a enunțat „caracterul

* Trad. rom., p. 21. (*N. tr.*)

perspectivist al ființării (*Dasein*)" (*Știința voioasă*, V, § 374). Dar tocmai, cum anume depinde ființarea (*Dasein*) însăși de perspectivă? Lucrul trebuie să beneficieze de o perspectivă tocmai pentru că perspectiva subzistă, ca statut „esențialmente *explicativ* al ființării (*Dasein*)" (*ibid.*), după eliminarea acțiunii divine, adică idolatre, de proiectare. Idolul exercita un perspectivism, și de aceea a putut, retrospectiv, să apară privirii ca un simplu punct de fugă în afara lumii – care, la rândul lui, este un efect de perspectivă. Lucrul trebuie să fie privit în perspectivă, dacă nu, se ofilește în platitudinea luminoasă care, astfel, l-ar reduce la un idol al lui însuși: mască fără profunzime. Doar percepția vizuală a lumii în perspectivă (deci infinitatea percepțiilor vizuale concurente sau armonizate, ca niște monade) îi salvează aparențele. Ființarea (*Dasein*), ca voință de putere, trebuie, sub toate formele sale (îndeosebi ca organism), să primească o perspectivă de la o privire. Dacă „Dumnezeu a murit", cine poate vedea astfel încât să facă o lume? „Noi, cei care simțim gândind, suntem aceia care *înfăptuiesc* într-adevăr și neîncetat ceva ce încă nu există – o întreagă lume în veșnică îmbogățire de estimări, culori, însemnătăți, perspective, trepte de valori, de afirmări și negări" (*ibid.*, V, § 301). A da perspectivă înseamnă a face o lume. Dar atunci cine suntem, dacă noi suntem aceștia, cine suntem „noi"? Ce trebuie să devenim pentru a afirma că perspectiva noastră ordonează, dispune, cântărește, construiește, organizează o lume – într-un cuvânt o vede menținând-o cu privirea? „În jurul eroului toate se prefac în tragedie, în jurul semizeilor toate devin dramă satirică; iar în jurul lui Dumnezeu toate devin – ce? «lume», poate?" (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 150). Ar trebui oare să devii zeu pentru ca, în sânul nihilismului, lucrurile să redevină „lume"?

Nebunul afirmase asta cu mai multă rigoare decât se credea – decât credeam noi. Pentru ca ființarea să fie evaluată și adusă pe lume din punct de vedere al perspectivei, „moartea lui Dumnezeu" cere ca un „noi" să recapituleze ființarea în voința lui de putere. A cântări lumea e actul însuși al unui zeu; sau și mai bine spus – a cântări e actul în care omul și lumea capătă în sfârșit chip divin. Nu trebuie să fii „Dumnezeul" idolatru, nici să-l înlocuiești pe el pentru a juca acest joc, dimpotrivă. Căci acest joc nu-i îndumnezeiește decât pe cei care-l joacă cu chipul descoperit – în mod neidolatru. Dar cine poate să se încumete la acest joc? „Moartea lui Dumnezeu" și umbra cea mai scurtă ne convoacă la asta. Cine intră în el? Însuși acela care o vestește și îi urmează nemijlocit: *incipit Zarathustra*. Nu: *tragœdia*, ci: *incipit Zarathustra – et fit mundus*.

Zarathustra, urmat de umbra lui. Pentru că nu sare peste ea, ci se folosește de ea pentru a se pune pe sine într-o perspectivă – într-o lume. Ce slujbă își dă Zarathustra? Să statornicească ființarea în ființa ei, adică să o prețuiască. A prețui: a pune în perspectivă ființările unele față de altele, a le întemeia în ele însele conform ființei lor comune, a le păstra în afara nihilismului șovăielnic.

„Valorile – omul le-a dat la început lucrurilor, spre a se susține –, el a dat lucrurilor noima lor, o noimă omenească! De aceea i se spune «om», adică cel ce prețuiește.

A prețui înseamnă a crea: luați aminte, creatorilor! Căci prețuirea (*schätzen*) însăși, dintre toate lucrurile prețuite, e prețul (*Schatz*) și bijuteria.

Din prețuire doar se naște valoarea: iar fără prețuire, vocea ființării (*Dasein*) ar fi seacă. Luați aminte, creatorilor!" (*Zarathustra*, I, „Despre o mie și una de scopuri"). Îi revine omului – lui Zarathustra – să îndeplinească punerea în valoare care aduce pe lume lucrurile puse în

perspectivă. Ea se cheamă: a prețui, a cântări. Omul „se desemna pe sine însuși drept ființa-care-esențialmente (*Wesen*) măsoară valori, evaluează și măsoară ca animalul prețuitor în sine (*abschätzende*)" (*Genealogia moralei*, II, § 8). A cântări definește deci, în același timp, omul care cântărește și lumea cântărită. Cele două se desfășoară concertat, pentru că esența unuia constituie condiția de posibilitate a esenței celeilalte. Amploarea lumii cântărite presupune riguroasa profunzime – chiar dacă încă e vorba de un efect de suprafață – a cântăririi. Ce înseamnă a cântări? Înseamnă a măsura un lucru după voința lui de putere[11]. A cântări lucrul conform voinței de putere care se organizează și se construiește în el, pentru a se afirma în el. Dar această afirmare, lucrul o poate exercita dintr-o voință de putere activă sau reactivă, după cum poate el însuși în mod liber să se afirme sau, nu fără constrângeri, să cadă la învoială cu altele, pe care le neagă – tainic, pentru că nu o poate face efectiv. Fiecare lucru face dovada unei voințe de putere limitate la esența lui – sau, mai degrabă, a cărei limitare oferă, într-un fel, diagrama esenței lui. A spune despre om că, dintre toate lucrurile prețuite, constituie el însuși prețul (*Schatz*) în măsura în care deține taina cântăririi – dreptul de a prețui (*schätzen*) înseamnă deci: în locul unei voințe de putere mărginite, care nu-și cântărește decât preajma sa (*Umwelt*), fără ca vreodată această preajmă să-i devină lume, omul măsoară de altundeva aceste alte voințe de putere, prin aceea că, prin tălmăcirea lui, se exercită prețuirea (*schätzen*) însăși, însăși voința de putere, viața însăși – căci „viața însăși ne obligă să statornicim valori, viața însăși evaluează prin noi *atunci când* stabilim valori" (*Amurgul idolilor*, „Morala ca anti-natură",

[11] *Idem*, § 675 = VIII, 2, 287, 11 [96] (trad. rom., p. 430).

§ 5, pp. 85–86*). Evaluarea însăși traversează evaluările omului, care nu mai evaluează numai cu acel tip de evaluare oarbă sau mărginită alte figuri ale voinței de putere, ci oferă ultimul refugiu prin care tot ceea ce e pe lume își primește evaluarea. Sau, în cele din urmă: odată cu evaluarea omului, este în joc valoarea oricărei ființări: numai în el proporțiile unei lumi capătă o perspectivă. Omului îi revine să stabilească valoarea fiecărei ființări, fără excepție: nici un subiectivism idealist în mod arbitrar, ci statornicirea omului ca loc al producerii ființării în ființa ei. Ființarea, pentru a accede la ființa ei, trebuie să o cântărească ea însăși, prin om. În om se află cântărirea însăși, „dar prețuirea (*das Abschätzen*) însăși continuă să fie ființă". Prin urmare, cântărirea de către om trebuie să fie înțeleasă ca lume, căci „lumea este voință de putere – și nimic altceva"[12] – ca lume? Zarathustra va resimți această condiție odată cu „gândul abisal": cel al Eternei Reîntoarceri. Faptul de a cântări, până când se constituie o lume, presupune ca perspectiva să nu se sprijine pe o voință de putere care, după ce și-a apropriat lumea înconjurătoare (*Umwelt*) până la limita exterioară a afirmației sale, se retrage într-o negație, menită să excludă din lumea sa ceea ce nu mai știe să privească în perspectivă. O perspectivă nu se descoperă ca lume decât dacă nu se eschivează de la *nici o* cântărire, adică dacă vădește o voință de putere care nu respinge nici o ființare. Deci, oricare ar fi ființarea care îi cere să o cântărească, ea nu trebuie niciodată să o respingă. Ceea ce înseamnă: a nu trata niciodată un termen ca neputând fi afirmat pe deplin, a nu se lăsa constrâns la

* Trad. rom. de Al. Șahighian, p. 476.

[12] *Voința de putere*, § 1067 = VII, 3, 339, 38 [12] (trad. rom., p. 663).

un comportament reactiv care neagă, renegă sau se eschivează dinaintea ființării care îi scapă. Omul trebuie deci să se lase în așa măsură guvernat de faptul de a cântări, încât voința de putere din el să primească, în infinitul perspectivei sale, orice stare a voinței de putere care i s-ar prezenta – fără a exclude ceea ce e mai rău, adică mediocrul. Faptul de a cântări primește, ceea ce este mai esențial decât toate cântăririle sale, condiția care le face posibile: a suporta cu privirea ceea ce privirea trebuie să pună în perspectivă. A suporta nu arată numai că omul îndură, ci că susține și poartă de grijă. A purta de grijă – a nu recuza nici o ființare a cărei valoare se clatină, cum ne-ar instiga nihilismul, a nu nega ființarea pe care o voință de putere nu o poate aborda în mod activ, ci a întâlni ființarea în valoarea prin care accede la ființă. Eterna reîntoarcere: nimic din ce ființează să nu fie exclus din perspectivă, așa încât nimic din ceea ce a survenit să nu fie supus suprimării, și nici cenzurii. Viitorul nu are nimic mai bun de făcut decât să restituie ceea ce trece, pentru că nu se întâmplă nimic pe care voința de putere să nu-l poată citi în ființa ei, ca pe o ființare de cântărit. Perspectiva nu devine lume decât dacă voința de putere dorește orice ființare, fără ca, dintr-o teamă reactivă, să fie nevoie să recuze sau să nege vreuna. „A vrea dionisiacul, a spune da (*Ja-sagen*) lumii așa cum este ea, fără a eluda, a excepta și a selecta vreun aspect oarecare" înseamnă riguros „a dori parcurgerea eternă al cercului". Formula însăși „...un *Da* absolut spus lumii"[13] trebuie să fie înțeleasă ca o evasiproducere: înaintea *da*-ului, nici o lume. Numai *da*-ul, pentru că nu recuză și nici nu omite nimic din ceea ce survine voinței

[13] *Idem*, § 1041 = VIII, 3, 288, 16 [32] (trad. rom., p. 646), respectiv § 1019 = VIII, 2, 134, 10 [21] (trad. rom., p. 636).

de putere, face cu putință o perspectivă a unei lumi infinite. Omul, care consimte la această lume mai mult decât unii ceilalți (*Weltbejahendsten*) (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 56) nu ar putea spune *da* nimănui altcuiva decât unei lumi, de vreme ce a spune *nu* înseamnă a limita perspectiva, amputând-o de o lume. Omul nu accede la lume decât primind-o cu un *da*. Mai mult: *da*-ul nu contează decât ca absolut, fără ca limitele conceptului obișnuit (tripartit) de timp să reușească să-l mărginească. Trecut și viitor nu oferă nici un refugiu unei tăgăduiri disimulate. Se resorb și ele în acest *da*, care le convoacă fără sfârșit și fără excepție cele două caverne: acestea nu înghit nimic, ci îi rezervă afirmației o suplimentare constantă și tot mai vastă, care va ști să recunoască, data următoare, într-o convocare neîntreruptă, cronica ezitărilor sale. Și, fără excepție, prezentul: până la nehotărârea pe care o trădează condeiul meu aici – într-un moment pe care tipograful îl (va) face prezent eventualului cititor. – *Da*, lume, eternă reîntoarcere: ființa fiecărei ființări (cântărirea valorii) cere desăvârșirea unei totalități, în care să se resoarbă ființarea în întregimea ei: acumulare ultimă, care nu capitalizează nimic, dar care, dacă vrem să vedem în ea cealaltă dimensiune a onto-teologiei, enunță asemenea ființării în ipostaza ei supremă. Poate că din această pricină Nietzsche circumscrie cu adjective respinse această figură teologică: e dionisiac *da*-ul care permite „raportarea dionisiacă la ființare (*Dasein*)"[14]. Că Dionysos vine să-l atingă, tot mai insistent, pe gânditorul „gândului abisal", până la a-l învesti poate, nimic ciudat în asta: însăși situația gânditorului devine divină, de vreme ce acesta reunește în sine cântărirea lumii. Nu că el însuși s-ar institui ca ființare supremă.

[14] *Idem*, § 1041 = VIII, 3, 288, 16 [32] (trad. rom., p. 646).

Ci suma supremă a ființărilor – acolo unde lumea singură devine ființarea supremă – nu se enunță decât într-un *da*, pe care doar gânditorul îl poate rosti. Și pe care trebuie să-l rostească în mod divin, asemenea lui Dionysos. Dar cine va putea suporta greutatea „gândului abisal" care ușurează lumea până la a face din ea propria ființare supremă?

Sarcina de a gândi „gândul abisal" – de a fi „prins în capcana ta, gândule! De nenumitule! Ascunsule! Temutule!" („Tânguirea Ariadnei", în *Ditirambii...*, 56*) – îl pune la încercare întâi pe Zarathustra, și-l onorează astfel. Dacă totuși, cu pași lenți, Zarathustra atinge gândul de negândit, el nu reușește, până la sfârșit, să și-l aproprieze, adică să se obișnuiască cu el, să devină al lui: atunci când îl evocă în mod spontan și, considerându-se „profetul cercului", dă fără precauții cuvântul propriului său *Abgrund*, el se vede copleșit de acesta – anihilat de dezgust și de durere (*Zarathustra*, III, „Convalescentul", 1). Prin urmare, se prăbușește – ca, într-o bună zi, Nietzsche însuși – „ca mort" (*ibid.*, 2). Zarathustra trebuie încă să învețe de la animalele sale fidele, pentru a se familiariza cu un gând care îl depășește. El însuși va porni în căutarea oamenilor superiori care, poate mai mult decât el, sau cel puțin tot pe atât, să suporte insuportabilul. Ceea ce este tragic în cea de-a patra parte din *Zarathustra* e faptul că „oamenii superiori", care trebuie să termine ceea ce inaugurează Zarathustra, se prăbușesc mereu, neputincioși chiar și să-l însoțească, nemaivorbind să-l depășească. Perpetua „sărbătoare a măgarului" care îi discreditează se răsfrânge asupra lui Zarathustra, vestea amânată și respinsă trădându-i neputința nemijlocită. Nedesăvârșirea lui *Zarathustra* trădează

* Trad. rom., p. 137. (*N. tr.*)

neîmplinirea, în Zarathustra, a omului – a Supraomului –, pe care îl prefigurează fără a-l putea întrupa. În „primejdioasa trecere dincolo (*gefährliches Hinüber*)" pe care o întreprinde, fiindcă „omul este ceva ce trebuie depășit (*überwunden*)" (*Zarathustra*, prefață, § 3 și § 4), Zarathustra însuși rămâne pe drum, dansator pe funie pe care teama de un hău fără fund îl pironește locului înainte de a ajunge la al doilea stâlp. Într-o scrisoare către Carl Fuchs (29 iulie 1888), Nietzsche diagnostichează, cu extrema luciditate care-l stăpânește în preajma esențialului, rațiunea profundă a insuficienței omului și a operei: „A patra parte din *Zarathustra*, tratată de mine cu această rezervă în fața «Publico»-ului, care tocmai că *nu* trebuia păstrată în ce le privește pe primele trei, îmi prilejuiește un amar regret... E vorba, mai exact, de un intermezzo (*Zwischenakt*) între Zarathustra și cel care *urmează* («Nu-l voi numi»). Titlul precis, mai caracteristic: *Ispita lui Zarathustra*/Un interludiu (*Zwischenspiel*)."[15] Intervalul* (*Zwischen...*) în care începe Zarathustra, în care încercarea îi devine ispită, se află în partea a patra. Aceasta povestește neputința lui Zarathustra de a întâlni „ceea ce caut *eu*: omul superior" (*Zarathustra*, IV, „De vorbă cu regii"). Sau, mai degrabă, în definitiv nu e nimic mai ușor decât să-i întâlnești; dar nu găsim în ei nimic pe care Zarathustra, în persoană și în persoana lui, să nu-l fi cucerit deja. Oamenii superiori nu reușesc decât să regreseze până la „sărbătoarea măgarului", până dincoace de nihilism. Zarathustra rămâne în ipostaza leului, chiar dacă, la sfârșit, „copiii mei sunt aproape". Inflația părții a patra și

[15] *Scrisoare către C. Fuchs*, 27 iulie 1888, în K. Schlechta, *Friedrich Nietzsche*, Werke in drei Bände, München, 1966, III, 1306–1307.

* Fr. *l'entre-deux*. (*N. tr.*)

acumularea de planuri pentru părţile care trebuiau să i se adauge nu fac decât să trădeze şi mai tare evidenţa: după cea de-a treia parte (care gândeşte eterna reîntoarcere), Zarathustra, ca individualitate, nu mai e la înălţimea sarcinii de gândire pe care o inaugurase. Nu mai pune piciorul cu precizia somnambulică a celui călăuzit de un eveniment (dat fiind că „cele mai mari idei sunt şi evenimentele cele mai mari", *Dincolo de Bine şi de Rău*, § 285) pe poteca nevăzută a gândirii. Din această pricină, *Dincolo de Bine şi de Rău* (1886), care-i urmează imediat lui *Zarathustra* (ediţie lipsită de cea de-a patra parte, 1885), exacerbează aşteptarea celui sau a celor care urmează să încheie ceea ce Zarathustra a lăsat neterminat. Cărţii destinate tuturor şi nimănui, unde în final toţi aşteaptă venirea celui care se eschivează – sau nu încetează să vină, Zarathustra –, îi urmează „Preludiul la o filozofie a viitorului": jocul intermediar (*Zwischenspiel*) priveşte acum către o uvertură, pe care jocul prealabil (*Vorspiel*) o caută neîncetat. Ar trebui poate să înţelegem *Dincolo de Bine şi de Rău* ca întreg pornind de la poemul final, *Din 'nalte piscuri*: foştii prieteni (primul stâlp al funiei de dans, oameni superiori) „mă" părăsesc. Trebuie deci aşteptaţi noi prieteni: „*Noi* amici! Veniţi! Sosit-a ceasul-semn!" Prietenul care vine e, în ultima strofă, tot „*Zarathustra*, ... un prieten, oaspete de seamă". Dar cine este el, aici? Coincide cu acel Zarathustra dinainte sau, dimpotrivă, îi urmează lui, chemat parcă de el? Cine trebuie recunoscut în *eul* pe care îl enunţă poemul şi a cărui venire o anunţă? Într-un cuvânt, structurii binare de aşteptare (Zarathustra – oamenii superiori) i se substituie un joc ternar de venire: foşti prieteni – eu – Zarathustra, ca noul prieten. Acest nou Zarathustra nu mai aşteaptă, nici nu mai caută, nici nu mai vorbeşte: aceste trăsături caracterizează dimpotrivă

cul: el se lasă doar așteptat și, la sfârșit, vine pe furiș, mai aproape astfel de figura lui Zarathustra din atât de prețiosul poem *Sils Maria* (a cărui elaborare finală se încheie prin inserarea lui în cartea a V-a *Științei voioase*, așadar în 1887):

„Tot așteptând aici – dar ce? – nimic,
Stam, dincolo de Rău și Bine, un pic,
Gustând lumini, și umbre-un pic, doar joc,
Amiază, lac și timp fără soroc.
Când dintr-odat', amici! Unul ajunse doi.
Și Zarathustra-mi apăru apoi."[16]

În jocul ternar care se instalează odată cu *Dincolo de Bine și de Rău*, trebuie incluși „noii filozofi": numele acesta nu li se potrivește decât pe jumătate, de vreme ce

[16] Textul citat din 1887 nu e singurul care-l prezintă pe acest alt Zarathustra care trebuie așteptat și care nu vorbește îndelung. Să notăm cel puțin alte două. În *Ecce homo*, prezentarea lui *Așa grăit-a Zarathustra* își încheie paragraful 1 astfel: „În 1886, m-am regăsit din întâmplare pe această coastă când reapăru pentru ultima dată acest mic univers de fericire uitată. Pe aceste două itinerare mi-a venit în minte primul *Zarathustra* și, mai ales, Zarathustra însuși ca tip: mai exact, mi-a *picat* de sus" (pp. 307–308). În *Genealogia moralei*, II, § 25: „Dar ce tot vorbesc? Destul! Ajunge! Aici se cade un singur lucru, să tac; altfel aș păcătui față de ceea ce este îngăduit numai unuia mai tânăr, «mai de viitor», mai puternic decât mine – față de ceea ce îi este îngăduit numai lui Zarathustra, Zarathustra cel fără Dumnezeu..." Invocat aici drept „cel care trebuie să vină cândva..." (*ibid.*, § 24), Zarathustra rămâne în mod problematic, în avans față de neputința noastră nihilistă, și deci nu ne-ar putea vorbi: nu am suporta vorbele pe care le-ar rosti, presupunând că ar spune vreodată altceva decât *da*. Abundența – chiar produsă de o poezie remarcabilă – a cuvântărilor din *Zarathustra* pare strict incompatibilă cu cel care se vestește eliptic aici.

vor dori să rămână nişte enigme (§§ 42-43). Lucrarea lor va consta în „a reevalua şi a răsturna «valorile eterne»", prin urmare, în „a purta povara unei astfel de răspunderi" – cea de-a practica preţuirea universală a valorilor într-o „umanitate" (§ 23), până la a îngădui unei lumi să se deschidă. Dar ei pot fi întrevăzuţi, aşadar aşteptaţi, numai pornind de la această lucrare şi de la exigenţa voinţei de putere înţeleasă drept creaţie a unei lumi. E adevărat că nimeni nu le poate asigura venirea: „Există în zilele noastre asemenea filozofi? Existat-au vreodată asemenea filozofi? Nu *trebuie* oare să existe asemenea filozofi?..." (§ 211). Postulaţi doar în numele unei încălcări a exerciţiului voinţei de putere, ca afirmare a unei lumi, trebuie oare ca aceşti filozofi să fie doar visaţi, sau să fie aşteptaţi cu hotărâre? În acest caz însă, aşteptarea lor nu joacă oare un renghi aşteptării unui nou Zarathustra?

Nicidecum, căci „noii filozofi" se disting de cei vechi prin aceea că, în loc să banalizeze sau să cenzureze divinul, ei îl primesc. Sau mai degrabă, încetând să conducă jocul, îl primesc: nu filozofii sunt cei care acced la divin, ci divinul e cel care intră în jocul filozofării. „Faptul însuşi că Dionysos e un filozof, şi că aşadar şi zeii filozofează, îmi pare a fi o noutate nu lipsită de anumite riscuri, care va stârni poate un val de neîncredere de-a dreptul în rândul filozofilor"[17] (*Dincolo de Bine şi de Rău*, § 295). Filozofii pur şi simplu nu pot să înţeleagă (nici măcar nu e vorba de a recunoaşte) că divinul pune stăpânire pe filozofie, pentru ca „noul filozof" să nu-i slujească decât

[17] *Dincolo de Bine şi de Rău*, § 295. Despre permanenţa distanţei care-i uneşte şi separă în acelaşi timp pe Zarathustra şi pe Supraom (deci Dionysos), vezi *Vorträge*... I, p. 99 = „Qui est le Zarathustra de Nietzsche?", în *Essais et conférences*, pp. 124 şi *passim*.

de mască, printre alte nume (dintre care și cel de-al doilea Zarathustra), lui Dionysos. De ce acest zeu poate, sau trebuie, să filozofeze? Poate pentru că nimeni, în afară de un zeu, nu poate îndura povara „gândului abisal" – un zeu care să știe să danseze, tocmai acolo unde voința de putere a omului vechi nu reușește să poarte eterna reîntoarcere. Faptul că acest zeu ar putea, într-o zi, să se pună sub îndrumarea noastră nu înseamnă poate nimic altceva decât venirea lui printre noi, prin rostirea în chip omenesc a marelui *Amin*. A spune aici: Dionysos, în locul fostei figuri a lui Zarathustra, înseamnă a stabili, încă o dată, jocul ternar: foștii filozofi – *eu* – Dionysos. *Eu* intervine ca termen mediu (dacă nu ca mijlocitor) între zeu și ceilalți, printre care și cititorul. În mod curios, pasajul care instituie astfel *eul* în rolul său („... mi-ar spune el... odată, el mi-a spus așa") descoperă un alt personaj, paralel cu *eul*, dar distinct de el: „Mi se întâmplă uneori să-i iubesc pe oameni – făcea aluzie la Ariadna, care era de față." Ce raport există între Dionysos, Ariadna și *eu*? De ce dispare din acest joc Zarathustra?

Neputința lui Zarathustra se manifestă începând cu prăbușirea lui în fața „gândului abisal". Acest gând poate fi explicitat cu claritate: „...până la *a spune un Da dionisiac* lumii, așa cum este el... el vrea cercul etern."[18] Gândul Eternei Reîntoarceri e dionisiac. Dar „Zarathustra însuși e doar un vechi ateu, care nu crede nici în foștii zei, nici în cei noi. Zarathustra spune că ar deveni, însă nu devine... Să-l înțelegem bine. Un tip de zeu conform tipului spiritului creator, al «marelui om»."[19] Afirmația

[18] *Voința de putere*, § 1041 = VIII, 3, 288, 16, [32] (trad. rom., p. 646).

[19] *Id.*, § 1038 = VIII, 3, 324, 17 [4], § 5 (trad. rom., p. 644). Ultima frază nu încheie acest ansamblu decât în ediția P. Gast, E. Förster-Nietzsche.

marelui om, într-un cuvânt, cea a lui Zarathustra care vorbește și care a murit în *Zarathustra*, rămâne cea a „tipului *său* de om, un Tip relativ supraomenesc, [care] e, tocmai, supraomenesc în raport cu *cei buni*" (*Ecce homo*, „De ce sunt un destin", § 5, p. 337), supraomenesc doar relativ, relativ față de punctul lui de plecare, omul care se consideră bun în chip neomenesc. Însă fapt e că, răsturnând valorile, cu ochii fixați asupra adversarului originar, Zarathustra rămâne legat în mod abuziv de acesta; *da*-ul pe care trebuia să-l spună ființărilor în general capătă neîncetat chipul polemic al unui *nu*. Între *nu*-ul tactic și *da*-ul strategic vizat se strecoară crisparea și îngustimea și eșecul ce-l deosebesc pe Zarathustra de Dionysos[20]. Ateu bătrân, acesta nu cunoaște ușurința celuilalt acordată în chip armonic cu amploarea unei lumi eliberate de către *Da*-ul absolut. În fața enormității și diformității ființărilor care își cer reafirmarea prin Eterna Reîntoarcere, Zarathustra se prăbușește: propria-i cunoaștere a ființărilor se întoarce împotriva lui, pentru a-l tortura, în loc să-și organizeze

[20] Vom nota în această privință un text relativ straniu, în *Ecce homo*, „De ce scriu cărți atât de bune", *Așa grăit-a Zarathustra*, § 7 (trad. fr., p. 314). Apare în el, dar numai cu titlul de „problemă psihologică", o întrebare care, în fapt, străbate întregul *Ecce homo* (vezi și *Dincolo de Bine și de Rău*, § 1, și „De ce sunt un destin", § 1 și §4): cum să înțelegem că refuzul și contestarea ar putea oferi un chip pentru *Da/Amin*? În mod curios, deși în celelalte pasaje întrebarea își găsește un răspuns, în cel în care ea i se aplică lui Zarathustra răspunsul nu se găsește explicit formulat. Dimpotrivă, Nietzsche repetă și aprofundează paradoxul, trecând, dintr-odată, la Dionysos. „Dar, încă o dată, e conceptul de Dionysos." Trebuie oare să înțelegem că întrebării puse de Zarathustra și care *este* Zarathustra, nu-i răspunde niciodată decât un altul, care i se substituie – Dionysos? Gândul insuportabil pe care unul nu l-a putut produce, deci pe care nu l-a putut prezenta decât reactiv, doar un *altul* îl suportă și îl califică drept dionisiac.

o reîntoarcere a lumii bazată pe propria sa afirmare. „Un cadavru / Strivit de sute de poveri / împovărat de tine, / *Om care știe!* / *Cunoscător de sine!* / Tu, *înțeleptul* Zarathustra!... / Ai căutat povara cea mai grea: / Și te-ai găsit *pe tine*, / Și-acum n-o să te lepezi chiar de tine... / Zarathustra! / *Cunoscător-de-sine (Selbstkenner)!... / Ucigaș-de-sine (Selbsthenker)!...*" (*Ditirambii...*, „Printre păsări de pradă", 42–44*). Într-un cuvânt, Zarathustra redevine reactiv, atunci când voința lui de putere amână, din slăbiciune, transformarea în afirmare a cunoașterii tuturor ființărilor, cel mai insuportabil dintre gânduri. Conform regulii resentimentului, el întoarce împotriva lui însuși, într-o negare sinucigașă, ceea ce nu reușește să vrea cu adevărat și pe de-a-ntregul din efectivitatea unei lumi. Dacă s-a putut domina pe sine, „e prea puțin zeu el însuși, pentru a anunța «lumea dionisiacă», «filozoful dionisiac» sau pe «Dionysos filozofând». Suferința lui va trebui prin urmare reinterpretată ca fiind aceea a unui «zeu»." (K. Reinhardt[21]) Ceea ce Zarathustra n-a putut împlini – să parvină, în suferința provocată de „gândirea abisală", la ultimul *Da*, care zămislește o lume provocând Eterna Reîntoarcere – va fi înfăptuit doar de un zeu.

Trebuie să înțelegem bine că evenimentul hotărâtor al anabazei nietzscheene rezidă mult mai puțin în vestirea lui Zarathustra, cât în neputința lui de a sprijini vestirea lui Dionysos. Cine va sprijini gândirea dionisiacă, abisală, „marea gândire educatoare"[22]? La această întrebare sunt

---

* Trad. rom., p. 131. (*N. tr.*)

[21] K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, „Nietzsches Klage der Ariadne", Göttingen, 1960, p. 323. Acest comentariu al *Tânguirii Ariadnei* a apărut încă din 1935 în *Die Antike*, 11.

[22] *Voința de putere*, § 1056 = VII, 2, 69, 25 [227] (trad. rom., p. 656).

date doar răspunsuri provizorii. Să le enumerăm. Din jocul ternar Ariadna, *eu*, Dionysos, este exclus Zarathustra (care, în cel mai bun caz, se va contopi cu una dintre aceste trei figuri). Cât despre Ariadna, trebuie spus în primul rând că îl va primi în mod unic, exclusiv, atât mitic, cât și erotic, pe Dionysos. Și deci că așteptarea zeului – adică abordarea de către om a „gândirii dionisiace" – învestește scena în care Ariadna se lasă abordată de Dionysos. Dar cine e Ariadna și de ce intervine ea aici? „Așa suferă un zeu, un Dionysos. Răspunsul la un astfel de ditiramb al însingurării soarelui în lumină ar fi *Ariadna*... cine știe, în afară de mine, cine e *Ariadna*! Nimeni nu deținea până acum soluția tuturor acestor enigme, mă îndoiesc chiar să fi văzut cineva în ele vreo enigmă" (*Ecce homo*, „De ce scriu cărți atât de bune, *Așa grăit-a Zarathustra*", § 8, p. 317). Ariadna devine locul întâlnirilor cu Dionysos, loc cunoscut doar de *eu*, adică de Nietzsche (fraza nu e o interogativă, ci o aserțiune exclamativă). De ce nu o dezvăluie Nietzsche pe Ariadna, pe care totuși o cunoaște? Poate pentru că o cunoaște prea bine. – Pentru a lămuri identitatea Ariadnei, să revenim la cea a *eului*. De ce spune Nietzsche *eu*, în loc să-l lase să vorbească pe Zarathustra, sau pe altcineva, de exemplu, pe Ariadna? În primul rând, pentru că *Da*-ul nu poate fi spus decât de cel ce se dăruiește și se abandonează în el, în sensul în care Zarathustra tocmai că nu a răspuns invocației *„Pe tine-ntâi te dăruie*, o, Zarathustra!" (*Ditirambii*..., „Despre sărăcia celui mai bogat", 76, trad. rom. 155). Cuvântul cerut de „gândirea abisală" nu se poate pronunța printr-o mască mijlocitoare, de vreme ce este în joc fapul de a deveni el însuși *Da*-ul: „Blazon al necesității! / Supremă constelație-a ființei! / – de nici o vrere-atinsă, / – de nici un *Nu* pângărită, / veșnic *Da* al ființei,/ pe veci sunt *Da*-ul tău: / căci te iubesc, o, veșnicie!" (*ibid.*, „Glorie și veșnicie", IV, 70, trad. rom.

149); „...*să fii tu însuți* eternul *Da* spus lucrurilor" (*Ecce homo*, „De ce scriu cărți atât de bune, *Așa grăit-a Zarathustra*", § 6, p. 314). A fi tu însuți *Da*-ul, a nu o spune doar cu un limbaj în care gândirea rămâne neangajată și parcă la distanță de un trup care vorbește pentru ea, fără ca; a fi, adică, într-un mod întrupat: *„Noi înșine*, noi, spiritele libere, suntem deja o «răsturnare a tuturor valorilor», o declarație întrupată de război și de victorie tuturor vechilor concepte de «adevărat» și de «fals»" (*Antihristul*, § 13). Ceea ce înseamnă că „puternica rațiune" a trupului, care nu doar spune *eul*, ci îl și împlinește, e singura ce poate dirija răsturnarea spre *da* și întâlnirea dionisiacă. Prin urmare, nimeni nu se poate substitui trupului care spune *eu* și mă numește, pronunțând *Da*-ul. Nietzsche trebuie să renunțe la a se lăsa în seama altcuiva pentru a îndeplini această sarcină: „În cele din urmă, trebuie să faci totul *singur*, de vrei să afli câte ceva: prin urmare, ai *multe* de făcut" (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 45). Doar un *eu* poate spune *Da*-ul în care se împlinește și se experiază Dionysos, și pe acest *eu* doar un trup îl poate asigura. Poate fi înlocuit oricine pe care un trup nu îl face egoist. De neînlocuit devine numai cel ce-și asumă riscul „să dețină adevărul într-un trup" (Rimbaud), mai mult decât într-un suflet. Trebuia prin urmare ca Nietzsche însuși să ia loc, acolo unde au eșuat Zarathustra, oamenii superiori și înlocuitorii lor, pentru a înfrunta zeul și a rosti *da*-ul dionisiac. Însă acest multiplu eșec nu acționează decât ca motiv ocazional și aproape anecdotic al unei învestiri mai profund constrângătoare: voința de putere nu poate zămisli în juru-i o lume decât dacă nu se sustrage „unei *sarcini* abia întrezărite și recunoscute, de a da (un) trup științei (*einzuverleiben*) și de a o face instinctivă" (*Știința voioasă*, § 11). Nici o procură nu-l scutește pe Friedrich Nietzsche de a oferi un trup „gândirii abisale" –

de a se expune frontal lui Dionysos. Vom înţelege astfel mai bine de ce şi cum anume Nietzsche însuşi îşi atribuie o infinitate de nume, Iuliu Cezar, Imoralistul, *Untier*, Phoenix, cardinalul Antonelli, Răstignitul, Dionysos etc.: îşi deposedează el însuşi trupul de *o* identitate, „Nietzsche", pentru a-l oferi succesiv întâlnirilor cu divinul şi încercărilor din partea lui, încercări pe care se expune să le trăiască în *Da*-ul dionisiac. „Ceea ce e neplăcut şi îmi afectează serios modestia e că, în fond, sunt fiecare nume din istorie."[23] Anonimatului îi urmează o înşiruire echivalentă de nume: trupul, în care Nietzsche se abandonează primejdiei divinului, parcurge toate figurile care iau trup în el, pentru a fi desăvârşite în el într-o convorbire ultimă. Vom înţelege poate, de asemenea, identificarea finală a *eului* cu Ariadna: nu e vorba de faimosul bilet către Cosima Wagner, care, într-un sens, nu-şi are locul aici (face ca Ariadna să recadă în anecdotic) – ci de *Tânguirea Ariadnei*. În aparenţă, aceasta nu face decât să reia cântul *Vrăjitorului* din a patra parte din *Zarathustra*, astfel încât mult timp *Tânguirea Ariadnei* şi celelalte poeme din aceeaşi culegere au fost reunite de Nietzsche, în vederea unei ediţii aparte, cu titlul *Cântecele lui Zarathustra*. După K. Reinhardt, Nietzsche ar fi schimbat titlul iniţial în *Ditirambii lui Dionysos*, numai „la sfârşit, cu puţin înainte de întunecare", sau, după Colli-Montinari, „chiar în ultimele zile, când semnele premergătoare prăbuşirii se înteţeau"[24]. Ceea ce înseamnă că modificările făcute atunci în grabă corespund trecerii lui Zarathustra spre Dionysos, precum

[23] *Scrisoare către J. Burckhardt*, 5/6 ianuarie 1889, în K. Schlechta, *Friedrich Nietzsche, Werke...*, III, 1351.

[24] În primul rând, K. Reinhardt, *loc. cit.*, 312, cu care K. Schlechta e de acord (*Friedrich Nietzsche, Werke...*, III, *Philologischer Nachbericht*, pp. 1389–1390), spre deosebire de E.F. Podach

și trecerii lui Nietzsche spre prăbușirea sau întunecarea (*Umnachtung*), numită în mod obișnuit nebunie. În ambele privințe, corecturile la *Tânguirea Ariadnei*, între *Cântece* și *Ditirambi*, aduc o oarecare lumină – cel puțin, dacă acceptăm concluziile lui K. Reinhardt.

Trecerea la Dionysos. (*a*) Însoțitorul „zeului necunoscut" trece de la masculin („dein stolzester Gefanger", *Zarathustra*, IV) la feminin („deine stolzeste Gefangne, *Tânguirea Ariadnei*), adică de la un bărbat care imită jalnic suferința de a-l aștepta pe zeu, la o femeie care suferă din cauza unui zeu absent și care îi dorește în mod nedeslușit venirea. (*b*) Comparând-o cu un poem din aceeași culegere, *Printre păsări de pradă*, observăm că *Tânguirea...* nu mai vorbește de o chinuire de sine („*Selbstkennster!/ Selbsthenker!* (...) / Was schlichst du dich ein / In *dich* – in *dich*?... "), ci de o adevărată alteritate într-o suferință provocată de zeul însuși: „Du Folterer! / Du Henker! – Gott!". Suferință care se înscrie de acum înainte în experiența unei întâlniri și care o atestă. (*c*) Dacă acel „Nu: revino!" care introduce penultima strofă se găsește deja într-un poem adăugat cărții a V-a din *Știința voioasă* (*Cântecele prințului Vogelfrei*, „*Rimus Remedium* sau: cum se consolează poeții") și în cântul din *Vrăjitorul*, aici – diferență capitală – „zeul necunoscut" „se arată într-o splendoare de smarald". Numele lui e Dionysos. Între *Cântece* și *Ditirambi*, bufoneria masculină devine dorință feminină, tortura fantasmatică devine o durere venită de altundeva, iar chemarea de a reveni devine apariția zeului în persoană. Dacă așadar, tocmai în clipa prăbușirii, Nietzsche trece aici, cu ajutorul câtorva modificări,

---

(*Friedrich Nietzsche, Werke der Zusammenbruchs...*, Heidelberg, 1961, pp. 355 și urm.), apoi de Colli-Montinari, trad. fr. *Dithyrambes...*, p. 242.

dintr-un registru într-altul, e din pricină că el însuşi, devenit în acelaşi timp Ariadna şi Dionysos, a făcut, *de fapt*, experienţa divinului – şi a pronunţat trupeşte, fără mască sau procură, marele *Da*. Ultimele texte pregătite pentru tipar conţin deci aceste *inedita*, *inaudita* prin excelenţă – învestirea de către divin a unui poem (*Scrisoare către Catulle Mendes*, Torino, 1 ianuarie 1889)[25]. De la trecerea la Dionysos la întunecare nu e mult. Chiar şi aşa, trebuie să riscăm să spunem un cuvânt despre acest întuneric. Să-l lăsăm pe Nietzsche însuşi să-l spună: „În vreme ce astăzi ni se dă în permanenţă de înţeles că geniul e condimentat nu cu un grăunte de sare, ci cu un grăunte de nebunie, oamenii de altădată erau cu toţii mult mai înclinaţi să creadă că peste tot unde există nebunie, există de asemenea un grăunte de geniu şi de înţelepciune – ceva «divin», aşa cum îşi şopteau la ureche [...] Toţi oamenii superiori care se simţiră irezistibil împinşi să rupă jugul unei moralităţi oarecare şi să instaureze noi legi nu avură alte soluţii, *dacă nu erau realmente nebuni*, decât *să se facă nebuni* sau să se dea drept nebuni" (*Aurora*, § 14). Ceea ce omul obişnuit numeşte nebunie este poate, în primul rând, acest simţ ieşit din comun care dă naştere la închipuiri, păreri şi concepţii (*Wahnsinn*), ele însele ieşite din comun. Nu că geniul „artistului", aşa cum îşi închipuie Bouvard şi Pécuchet ai zilelor noastre, nu şi-ar putea îndeplini îndatoririle elementare decât înviorându-se cu un pic de nebunie; ci faptul însuşi al unui acces subit de nebunie atestă jocul unei alte forţe – declarată sau disimulată: divinul. Oricărei boli nervoase, degradări fiziologice, lasitudini psihologice îi va fi cedat, într-o zi de ianuarie 1889, în piaţa Carlo Alberto din Torino,

[25] În *Dithyrambes*..., p. 242, şi în Podach, *op. cit.*, p. 356 şi facsimil, p. XXIII.

Friedrich Nietzsche, supus german, născut în 1844, profesor de filologie greacă la Universitatea din Basel, disponibilizat cu pensie – în numele divinului îi șoptește Dionysos la ureche Ariadnei: *Sei klug!*, și tot în numele divinului îi și cedează cel care se știa, de dinainte, atât de avertizat (*klug, Ecce homo*). Cufundarea în întunecare înseamnă trecerea bruscă și definitivă, fără întoarcere, în punctul nodal unde voința de putere cântărește toate ființările fără excepție, până la a le vedea într-o lume – până a se lăsa absorbită, dintr-odată, de sălașul unui zeu. Omul care nu ocolea, în starea intermediară nihilistă, convocarea tăcută de a rosti Eterna Reîntoarcere, așadar de a gândi ființialitatea supremă a ființărilor mundanizate, acel om a trebuit să devină zeu: „Dragă domnule Profesor, în final aș prefera să fiu mai degrabă profesor la Basel decât Dumnezeu; însă n-am îndrăznit să-mi împing egoismul personal până acolo încât să renunț, de dragul lui, la crearea lumii. Trebuie, vedeți dumneavoastră, să-ți aduci jertfa, în felul tău și în locul în care trăiești."[26] Din acest fragment sublim, nimic de înlăturat și, mai ales, nimic de subestimat ca fiind o glumă. Fiindcă aici gluma nu e decât forma ultimă de politețe a celui care ne vorbește de dincolo de

[26] *Scrisoare către J. Burckhardt*, 5/6 ianuarie 1889, *loc. cit. supra.* Remarcăm aici că antepenultimul fragment (după Colli-Montinari VIII, 3, 460 [19] din ianuarie 1889) coroborează strict această indicație: „Ultimă reflexie... după ce vechiul Dumnezeu a fost învins, sunt gata *să guvernez lumea*..." Ar trebui de altfel să ne întrebăm dacă apariția „marii politici", până la afabularea delirantă din penultimele scrisori, nu oferă tocmai una dintre figurile atribuirii gândului Eternei Reîntoarceri persoanei înseși a lui Nietzsche. Ni se pare că, aici, P. Klossowski se străduiește să ia în serios faptul că „lucrul de care [Nietzsche] e conștient e tocmai că a încetat să fie Nietzsche" (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, p. 334 și pp. 301 și urm.).

mormânt – nu dintr-o altă lume, *ci din centrul acesteia*. Trebuia ca Nietzsche să se prăbuşească în divin, pentru a-şi putea auzi vocea rostind la unison cu Dionysos *Da*-ul care creează o lume tocmai în sânul nihilismului.

Dar atunci, să nu poată fi oare pronunţat *Da*-ul ultim de către om fără ca acesta să se prăbuşească în întunecare, astfel încât să nu fie niciodată *omul* cel care-l pronunţă, ci divinul în care trebuie să se cufunde? Şi, în acest caz, ce chip primeşte divinul, şi ce legături are el cu idolii păstraţi, cu interdicţiile stabilite?

6. *Hristos: eschiva unei schiţe*

Cufundarea în întunericul delirului final (*Wahnsinn*) încheie distrugerea închipuirii idolatre (*Wahn*) expunând, odată sfâşiat acest văl, un individ, pe Friedrich Nietzsche, experienţei insuportabile a înfruntării nemijlocite (trupeşti) a divinului. Identificarea finală cu Dionysos – cu zeul a cărui afirmaţie doreşte fiinţările până la a le justifica în inocenţa unei lumi –, individul o plăteşte pe loc, identificându-se de asemenea cu Răstignitul[27], care străluceşte din suprema încordare a divinului. Ambiguitatea radicală a raportului dintre Hristos şi textul nietzschean (din care întunecarea consemnată trupeşte face parte integrantă)[28]

---

[27] Vezi cele două bilete, unul către P. Gast, „Lui *maëstro Pietro* al meu / Cântă-mi un cânt nou: lumea s-a limpezit şi toate cerurile exultă./ Răstignitul" (4 ianuarie 1889, *in* K. Schlechta, *Werke*..., III, 1350), altul lui Georg Brandes: „Prietenului Georg! M-ai descoperit, să mă găseşti a fost un joc: greutatea e, acum, de a mă pierde.../ Răstignitul" (4 ianuarie 1889, *ibid.*).

[28] Despre echivalenţa textelor, „filozofică" şi „nefilozofică" deopotrivă, într-un alt text din care Nietzsche însuşi face parte, vezi B. Pautrat, *Versions du Soleil, Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971, pp. 296 şi urm.

reproduce această dublă denominație. Hristos e, desigur, abordat ca „întemeietor al creștinismului", și deci înlăturat laolaltă cu idolii pe care acesta îi produce într-o polemică neobosită și obositoare, de-o răbdare rareori pasionantă. Puțin contează dacă Nietzsche îl va fi atins într-adevăr pe Iisusul istoriei sau pe Hristosul credinței (care se contopesc în cele din urmă), de vreme ce înlăturarea materială a lui Hristos oferă condiția unui raport mult mai decisiv cu figura christică.

Odată eliminată materia (istorică, textuală, instituțională etc.), ce rămâne din Hristos? Să nu răspundem prea ușor și prea repede cu opoziția, altminteri constantă, dintre creștinism și Hristos[29], de vreme ce ea presupune cel puțin că l-am mai putea încă evoca pe Hristos, dacă nu invoca, după revocarea creștinismului. Că trebuie într-adevăr să o facem, acesta e singurul lucru demn de discutat. Teză provizorie: Iisus, Hristosul care moare pe cruce, oferă poate chipul de nedepășit, chiar și pentru Nietzsche – mai cu seamă pentru el –, a încercării de neocolit pe care o impune omului întâlnirea cu divinul. Faptul că divinul, pentru el, se numește în principal și în final „Dionysos", subliniază și mai apăsat că trebuie să mai fie reperate un nume, un loc și o figură în care se conturează cel ce primește divinul. Între numele pe care i le dă divinului și cele pe care Nietzsche și le dă lui însuși, domină cel al lui Hristos. Să înțelegem bine: nu că ar fi reintrodus, printr-o contradicție a gânditorului sau o recuperare din partea comentatorului, ceea ce critica a invalidat explicit; ci, odată evacuată materia explicită, rămâne *figura* lui

[29] Vezi *Antihristul*, § 39, 40 etc., și *Voința de putere*, § 167, § 168 = VIII, 2, 350–351, 11 [282], § 159 = VIII, 2, 340, 11 [257], § 195 = VIII, 2, 356, 11 [294].

Hristos. Înţelegem prin asta locul focal, de neocolit, unde sfârşeşte prin a se instala cel care trebuia să facă experienţa divinului. Loc obligatoriu, întrucât nu se află nici un altul în istorie, în care trebuie să-şi afle sălaş chiar şi cei ce caută să i se substituie lui Hristos – loc obligatoriu, în măsura în care există obligaţia unui loc. Că Nietzsche păstrează mai întâi, şi apoi învesteşte figura lui Hristos, golită de către critică, iată ceea ce dă seamă, fără a o lua în serios sau a o recupera, de pastişa, multiformă, repetată, pe jumătate reuşită, a lui Hristos de către Nietzsche-scriitorul. *Zarathustra* pastişează *Evangheliile*, cu un talent şi o intenţie prea vizibile ca să nu devină puţin stânjenitor şi deplasat uneori: parabole, apoftegme, învăţături adresate mulţimii fascinate şi neînţelegătoare, totul e preluat din marile *logia* ale Sinopticelor. Cea de-a patra parte (cea de-a treia deja) introduce alegerea ucenicilor, învăţăturile particulare, dezamăgirile, călătoriile etc., făcând ecou unui al doilea moment caracteristic al *Evangheliilor*. Părţile amintite trebuiau să includă o trădare a ucenicilor, o moarte a lui Zarathustra. Şi dacă Zarathustra tinde să dispară, nu e oare, tocmai, pentru că *nu e* mort, pentru că n-a ştiut, prin urmare, să-şi ducă la capăt întreaga sa lucrare: să-i vadă pe „noii zei" ? *Antihristul* trebuie să fie înţeles, tactic, potrivit aceleiaşi tensiuni eschatologice care îi determină apariţia în Noul Testament: „Copiii mei, este ceasul de pe urmă, şi precum aţi auzit că vine Antihrist, aşa şi acum mulţi antihrişti s-au arătat; de aici cunoaştem noi că-i ceasul de pe urmă" (*I Ioan* 2, 18). În Noul Testament, Antihristul nu precedă şi nu anunţă întoarcerea lui Hristos decât împotriva voinţei sale, în forma unei insistente negări. În termeni nietzscheeni, răsturnarea valorilor ţine loc de negare: Antihristul vesteşte deci în persoană şi în mod direct parusia divinului şi o grăbeşte prin munca sa de

negare. Promulgarea, pe data de 30 septembrie 1888, după „falsul calendar", a unei legi contra creștinismului, adică stabilirea unui astăzi ca primă zi a unei lumi noi, aparține aceleiași situații: eschatologie ca o afirmare dusă până la capăt în chip dionisiac[36]. Iată de ce *Antihristul* are cu *Ecce homo* un raport fundamental. *Ecce homo* sau: iată omul care, pentru ultima afirmare, este absent. Pastișa christologică atinge perfecțiunea, pentru că se desfășoară pe mai multe registre amestecate: (*a*) *Ecce homo!* preia traducerea din *Vulgata* a lui 'Ιδοὺ ὁ ἄνθρωπος din *Ioan*, 19, 5. (*b*) În loc să desemneze un condamnat nevinovat, termen trecut sub tăcere și parcă absent din triunghiul pe care îl completează Ponțiu Pilat și mulțimea, indicația reprezintă mărturia lui Nietzsche despre sine însuși ca acela ce vine pentru totdeauna, în locul idolilor, și chiar al Antihristului provizoriu. Este vorba de o auto-învestire, care-i condamnă pe locuitorii lumii de dincolo, și nu de o desemnare a unui condamnat, făcută de către un judecător, înaintea mulțimii lumii. Luare de cuvânt și luare de putere, *Ecce homo* îl arată pe cel „care nu numai că înțelege cuvântul «dionisiac», ci se înțelege pe sine însuși în cuvântul «dionisiac»" (*Ecce homo*, „De ce scriu cărți

[36] Acest *astăzi* pe care îl revendică Nietzsche și care inaugurează un nou calendar începând cu ziua morții creștinismului răstoarnă și pastișează în același timp acel *astăzi* pe care Hristos și-l aplică lui însuși – „Și El a început a zice către ei: Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre." (*Luca*, 4, 21, vezi 2, 11) – sau pe care creștinul i-l consacră – „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin proroci, în zilele acestea din urmă ne-a grăit nouă prin Fiul" (*Evrei*, 1, 1-2). Faptul că una dintre zile devine καίρος-ul unui *astăzi* sau că desăvârșirea are loc în anumite timpuri și se confundă cu ele ține de eschatologie în sens restrâns.

atât de bune", *Naşterea tragediei*, § 2, p. 287), ca un ecou la cel care nu doar că îl gândea pe Dumnezeu, ci îşi spunea lui însuşi zeu. (*c*) Mai cu seamă, cel care se consideră dionisiac trebuie, conform „conceptului de Dionysos", *„să fie el însuşi Da*-ul etern la toate lucrurile, monstruosul şi nelimitatul *Da* şi *Amin*" (*ibid.*, *Aşa grăit-a Zarathustra*, § 6, p. 314). Trebuie ca *Da*-ul Eternei Reîntoarceri să fie pronunţat, *Da* pe care Nietzsche îl pune într-o constantă şi conştientă echivalenţă cu ceea ce traduce, cu *Amin*-ul ebraic[31]. Nu e, cu siguranţă, o întâmplare că Nietzsche le echivalează. Mimează făţiş *Amin*-ul lui Hristos, ultimul său cuvânt către Tatăl, care rosteşte ultima binecuvântare, *berakha* ce-i uneşte pe Dumnezeu şi pe omul din adâncul abisului: „...ci *da* a fost în El. Căci toate făgăduinţele lui Dumnezeu, în El, sunt *da*; şi prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu, prin noi" (*II Corinteni*, 1, 19-20). Astfel lumea se află îndreptăţită – reconciliată cu ea însăşi şi cu Tatăl în *Amin*-ul lui Hristos. Deci, punct capital, pastişa devine aici imitaţie conştientă. Nu trebuie minimalizat faptul că omul marelui *Amin* şi Hristos se deosebesc unul de celălalt. Trebuie, dimpotrivă, să înţelegem cum de se menţine, pe fondul unor asemenea asemănări, acest antagonism

[31] Vezi *Zarathustra*, III, „În revărsatul zorilor", „...imens neţărmurita afirmaţie a lui *Da* şi *Amin*", şi, de asemenea, „Cele şapte peceţi" care acceptă un alt titlu, „cântecul lui *Da* şi *Amin*" (*Zarathustra*, III) etc. Să amintim că *Amin*-ul evreiesc care întăreşte un jurământ conţine, de asemenea, ideea încrederii în acela căruia i se adresează *Amin*-ul (conform verbului ce corespunde lui *nifal*: a rămâne, a fi fiabil, şi de aici lui *hifil*, a crede în..., a avea încredere în...). Punct capital: a gândi *Da*-ul ca pe un *Amin* înseamnă să presupui lumea nu doar acceptabilă şi suportabilă, ci demnă de crezare şi fidelă. Nu doar să n-o refuzi, ci să ai deplină încredere în ea şi să i te abandonezi în clipa în care o primeşti.

ireductibil. Apropierile formale culminează într-o figură unică: lumea află dreptatea sau nevinovăția, care o eternizează în *Da*-ul / *Amin*-ul pe care trebuie să-l pronunțe, eschatologic și trupește, un om ce, în acest joc, se riscă întreg, om ce încă nu s-a ivit. Definim astfel o figură de două ori goală. Goală, pentru că putem turna în ea, în aparență cel puțin, deopotrivă semantica nietzscheană și semantica biblică. Corespondențele, transcrierile și deplasările rămân posibile, aici, cu condiția unui minimum de erudiție dublă. Figura funcționează ca structură comună și nu interesează decât ca structură. De ce să o identificăm atunci plecând de la una dintre cele două valori posibile ale ei și să riscăm s-o numim „structură christică" ? Din cauza arbitrarului neîndoielnic al unei lecturi, care își urmează întotdeauna, oricâte ocoluri ar concede, înclinația cea mai puternică. Însă arbitrarul se poate de asemenea justifica după aceea – cel puțin când e vorba de lectură. Avem de-a face cu o structură christică a textului nietzschean, pentru că anterioritatea evenimentului creștin îl structurează, de la un capăt la altul, impunându-i termenii dezbaterii, respingerea. Pentru că, mai departe, textul nietzschean găsește în acesta o rigoare mai vastă: ceea ce vrem să spunem e că întunecarea, ca și simptomele care, mimând semnele prevestitoare ale Patimilor, o precedă, devine riguros previzibilă și, departe de a sfâșia enunțul gândirii, îi atestă prin evenimentul ultim infailibila rigoare. Mai mult, „structura christică" e consolidată prin cea de-a doua vacuitate a figurii. Goală, de asemenea, pentru că „Celui care vine" (știm că ὁ ἐρχόμενος îl desemnează, în *Evanghelia după Ioan*, pe Hristos însuși) și care efectiv a venit, nu-i răspunde, în textul nietzschean, decât semiprezența celui care mai trebuie încă să vină. Numele pe jumătate personale se îngrămădesc pe trupul și pe

chipul lui Friedrich Nietzsche, parcă pentru a-l deboteza şi pentru a-l învesti cu voinţa de putere care trebuie să evalueze în mod suprem lumea. Pentru că „noii prieteni" nu vin, pentru că singur Friedrich Nietzsche riscă, fără să se fi pregătit dinainte, să le ţină locul, pentru că, în sfârşit, el însuşi nu o putea face – se scufundă în întunecare. Dacă vrem, Nietzsche nu trebuia să moară în experienţa divinului, ca Empedocle sau – în cu totul alt sens – ca Iisus, tocmai pentru că nu era pe măsura ei. A muri rămâne rezervat pentru veritabilul Supraom, la fel cum a muri îi caracterizează în mod propriu pe adevăraţii profeţi. Mimul nietzschean nu-i poate opune adevăratei morţi a lui Hristos decât o semimoarte: întunecarea însăşi. Moarte a spiritului, fără moarte a trupului: spiritul nu învestea, prin urmare, în întregime trupul, trup care supravieţuieşte de unul singur. Voinţa de putere nu se întrupa deci în mod total. „Platonism" aşadar, îndatorat, însă scos la lumină de criza ultimă. Acestei semimorţi îi lipseşte o întrupare completă, care ar fi contopit integral în ea trupul şi spiritul. Întruparea care îi lipseşte acestei morţi, îi lipsea de asemenea vieţii: fiindcă nimeni nu venea, Friedrich Nietzsche a trebuit, prin rigoarea unei luciditâţi seducătoare, să-şi încredinţeze persoana proprie unui adopţionism metafizic[32].

[32] Divinul şi enunţarea gândului insuportabil trebuie să fie achitate trupeşte; faptul că Friedrich Nietzsche consimte la acestea în persoană, adică dispune de trupul său pentru o asemenea venire, ar fi de ajuns pentru a aminti aplicarea *Psalmului* 39 lui Hristos de *Epistola către Evrei* (10, 5): „Drept aceea, intrând în lume, zice «Jertfă şi prinos n-ai voit, dar mi-ai întocmit trup.»" Această versiune datorată *Septuagintei* menţionează „trup" acolo unde *Masora* dă: „... Mi-ai deschis urechea." S-a remarcat că cele două versiuni ale textului biblic se pot într-un anume fel armoniza: a lăsa divinul să se întrupeze în sine presupune deschiderea simţului către prezenţa lui, corporalitatea indică disponibilitatea (ascultare

Însă, istoria teologiei a dovedit din belșug că adopționismul nu oferă niciodată un instrument uman altcuiva decât unui semizeu: de unde eșecul final – despre care întunecarea a dat mărturie timp de zece ani. Figura rămâne de două ori goală: „structură christică" ambivalentă, eșec al unui imposibil substitut al lui Hristos. Într-un cuvânt, e vorba de o christologie (eschatologică și răsturnată)

---

dacă vrem) (vezi R. Brague, „La Prière du Christ", în *Résurrection*, 31, Paris, 1969, p. 31, n. 3, și J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Kösel, München, 1976, pp. 53–55). Sau corespondența celor două teme (trup/ureche) s-ar putea foarte bine regăsi în textul nietzschean. Într-adevăr, prezentarea nietzscheană în fața destinului sau, mai bine zis, recunoașterea de către Nietzsche a identității trupești între el însuși și destin („Știu soarta ce-mi revine", în *Ecce homo*, „De ce sunt un destin", § 1, p. 332) coincide cu această stranie considerație: „Știm cu toții, și unii știu chiar din experiență, ce e un animal cu urechi lungi (*Langohr*). Ei bine, îndrăznesc să afirm că am cele mai mici urechi care există (*die kleinsten Ohren*). Asta le interesează nu puțin pe femeiuști – îmi pare că se simt mai bine înțelese de mine?..." (*Ecce homo*, „De ce scriu cărți atât de bune", § 2, p. 279). De ce urechi și „femeiuști", care e raportul lor cu ceva ca un „destin"? La aceste întrebări răspunde ultima strofă a *Tânguirii Ariadnei* (*Ditirambi*..., p. 62 [trad. rom., p. 143]): „Fii înțeleaptă, Ariadna!.../ Ai urechile mici (*kleine Ohren*), ai urechile mele:/ vâră-ți în ele o vorbă înțeleaptă!" Vorba înțeleaptă (*kluger Wort*), care în felul său răspunde la întrebarea „De ce sunt atât de înțelept" din *Ecce homo*, nu îi vine Ariadnei (care înlocuiește poate „femeiușca") decât în urechi mici. Dionysos adaugă „urechile mele", ca și Nietzsche mai înainte; se vor fi identificând oare cei doi? Doar dacă Friedrich Nietzsche nu coincide cu Ariadna. Înțelepciunea avizată nu îi parvine decât într-o ureche mică, deci un auz fin – cel care-l caracterizează pe zeul însuși. A avea auzul fin înseamnă a avea auzul zeului și a auzi astfel cuvântul zeului: înseamnă deci a-l primi, în ecoul unui timpan, în labirintul unei urechi interne – „Sunt labirintul tău...", ultima vorbă a lui Dionysos unindu-se cu Ariadna –, în urechea în care un trup ascultă un trup, „splendoarea de smarald". Zeul se naște trupește prin ureche.

indirectă. Nu spunem că Nietzsche reflecta asupra tainei lui Hristos şi nici măcar că încerca să îl reproducă pe deplin conştient după sau în momentul în care îl înlătura, şi nici, cu atât mai mult, nu spunem că a eşuat referindu-ne la nu ştiu ce normă. Ci spunem: coerenţa textului nietzschean, cu întunecare cu tot, devine astfel vizibilă, în acest fel mai mult decât în altul, şi poate: Hristos obsedează gândirea lui Nietzsche mai adânc decât ar face-o un adversar sau o referinţă – el rămâne locul tipic şi ultim locuit de ea, în mod conştient sau inconştient, ce mai contează.

Figură goală a lui Hristos. De ce totuşi „structura christică" nu împiedică textul nietzschean să-l lase să scape pe cel pe care-l mimează? Schiţarea unui răspuns la această întrebare nu poate veni decât de la o altă întrebare: ce devine Hristos în critica nietzscheană, ca să-l părăsească „structura christică"? Or, tocmai, nimic mai surprinzător decât agerimea teologică şi intimitatea respectuoasă cu care Nietzsche se apropie de Hristos. Nimic mai surprinzător, de vreme ce Hristos este scrutat îndelung şi în mod real, astfel încât „structurii christice" i se adaugă, prin simplă juxtapunere, fără a o atinge, o critică manifestă şi, uneori, mediocră a Hristosului istoric. De ce aşadar, se insinuează o falie între cele două? Nimic mai surprinzător, de asemenea, de vreme ce Hristos este învestit cu trăsături pe care în alte texte doar supraomul le poate primi, aşa încât s-ar părea că includerea reciprocă a supraomului şi a lui Hristos nu poate fi evitată. De ce dispare ea deci, în cele din urmă, în numele unei rigori mai radicale?

Hristos primeşte aşadar unele trăsături ale supraomului. În primul rând, el se defineşte prin „marea dragoste", care se vrea la dimensiunile lumii şi vrea lumea la dimensiunea ei, inclusiv pe zeu sau pe zei. Astfel: „Se prea poate

ca sfânta legendă în care se arată viața lui Iisus să ascundă unul dintre cele mai dureroase cazuri de martiriu îndurat de omul care *cunoaște iubirea*: martiriul unei inimi preacurate și pline de un dor fără seamăn, nesățioasă de iubire omenească, o inimă care *cerea* să iubească și să fie iubită, atât și nimic mai mult, și o cerea cu duritate, cu furie (*mit Wahnsinn*), cu teribile izbucniri de mânie împotriva celor care îi refuzau iubirea; povestea unui biet om însetat și nesățios de iubire, care a trebuit să născocească iadul pentru a-i trimite acolo pe cei care *refuzau* să-l iubească – și care, învățându-se în cele din urmă să cunoască iubirea omenească, a trebuit să inventeze un Dumnezeu alcătuit din iubire pură, din *putință* de a iubi – un Dumnezeu căruia iubirea omenească, atât de nevolnică, atât de neștiutoare îi inspira milă!"[33] (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 269, pp. 223, 224 din trad. rom.). Remarcabilă reconstituire a lui Hristos după o logică aparținând numai iubirii (aproape victoriană, în afara câtorva detalii), pe care „inima preacurată" o scutește de suspiciune reactivă. Trebuie să înțelegem mai cu seamă că dubla abandonare din iubire definită aici

[33] O variantă a aceluiași text dă: „...și l-a putut iubi chiar pe cel pe care nimeni nu l-a iubit îndeajuns pe pământ" (în *Par-delà Bien et Mal, Œuvres philosophiques complètes*, trad. fr. din *Nietzsche Werke*, Colli-Montinari, Gallimard, Paris, 1971, p. 386). E vorba deci, și mai limpede aici, de un triunghi între lume – Dumnezeu (Tatăl) – Hristos, în care doar ultimul numit poate, iubindu-l pe cel pe care nimeni nu l-a putut încă iubi, să ajungă la marele *Amin*, deci la o situare absolut nonreactivă în fața lumii. Ceea ce e totuna cu a spune: invenția presupusă a lui Dumnezeu de către Hristos reflectă încercarea unei afirmări universale, deci nu trebuie să se ceară împlinirea ei pe loc. Faptul că această prezență a Tatălui n-ar fi decât inventată nu modifică în nici un fel pozitivitatea afirmării christice, ci slăbește doar raportul întreținut cu ea de Nietzsche.

(în seama oamenilor, a lui Dumnezeu) presupune că Nietzsche pătrunde şi confirmă într-un mod mai adânc taina Crucii. Iubirea care cere şi se abandonează până la moarte nu cere nimic altceva pentru a se justifica în propriii ochi decât acest abandon însuşi. Ea nu construieşte nici un discurs de justificare *a posteriori* sau de revendicare compensatorie: ea realizează un gest absolut just şi justificat, fără lacună interioară, *index sui* referindu-se la sine şi împăcat cu sine – fără exterioritatea unei instanţe legale, în nemijlocita încredere a fiilor. „Iisus spunea iudeilor săi: «Legea a fost bună pentru sclavi – iubiţi-l pe Dumnezeu precum îl iubesc eu, ca un fiu! Ce ne priveşte morala pe noi, fiii lui Dumnezeu.»" (*Dincolo de Bine şi de Rău*, § 164). Siguranţa unui fiu, asupra căruia exigenţa nu mai apasă din exterior (morală, lege), ci intră în joc în mod intim (iubire), Nietzsche o recunoaşte foarte exact într-o practică fericită, senină şi, am putea spune, „dansantă". „Mântuirea prin credinţă (respectiv faptul că nu există nici o altă cale spre filiaţia lui Dumnezeu decât acea *praxis a vieţii*, învăţată de Hristos)"[34]: în fapt, această *praxis* christică constituie norma absolută, fără să fie nevoie să intervină altceva, care să comenteze sau să compenseze. „Acest «mesager al Evangheliei» a murit aşa cum a trăit, cum *a învăţat* – *nu* pentru a «mântui oamenii», ci pentru a arăta cum trebuie să trăiască. *Practica*, iată ce a lăsat umanităţii... atitudinea sa pe *Cruce*" (*Antihristul*, § 35). Care e această atitudine? Pe Cruce, ca şi înaintea fiecărui eveniment al Patimilor, Hristos nu evită ce e mai rău, nici nu se eschivează, ci îndură. Mai mult, el nu acuză, nu „cere nimănui socoteală de faptele sale"; a iubi răufăcătorul,

[34] *Voinţa de putere*, § 170 = VIII, 2, 357, 11 [295] (trad. rom., p. 114). Vezi şi § 159 şi 167 = VIII, 2, 351, 11 [282].

conchide Nietzsche. Dar ce înseamnă aici această „iubire"? Înseamnă a nu căuta, – spre deosebire de ucenici – un răspuns la taina Crucii: nu se cere să fie găsiți vinovați, pentru că nici o plângere nu e depusă de Hristos. Iudeii îl acuză pe nevinovat, dar nevinovatul nu-i acuză pe cei nedrepți, nu reclamă nici pedepsirea lor, nici măcar recunoașterea nevinovăției sale[35]. Hristos nu aduce nici o acuzație împotriva lumii. Mai mult, o dezvinovățește. Nici în fața morții infame, *Da*-ul / *Amin*-ul lui nu decade în nu. Trebuie oare, prin urmare, să conchidem că Hristos rostește, pentru Nietzsche însuși, marele *Amin* așteptat al unei străpungeri dionisiace, și că suportă în felul lui insuportabilul în nevinovăția unei afirmări care, nici în acest caz, nu dă înapoi, afirmație pe care el o numește pe scurt Eterna Reîntoarcere? Să nu fie acuzate prea pripit astfel de întrebări de necuviincioasă zădărnicie. Căci Nietzsche le stabilește cel puțin presupoziția lor comună: Hristos, iubind pe Cruce, depășește resentimentul. Căci

[35] Inocența nu indică atât nonculpabilitatea, cât schițează o ignoranță desăvârșită a alternativei dintre culpabilitate și nonculpabilitate. A dărui lumii nevinovăția înseamnă a o oferi privirii celui care nu o judecă, nici măcar pentru a o achita. De aceea, nevinovăția lumii depinde de privirea care în mod strict nu-i accentuează contururile, nici trăsăturile, în sensul pur optic al termenului. Chestiunea se deplasează de la ființarea în general și de la achitarea ei (Stirner, Feuerbach și, într-un sens, Marx s-au limitat la asta) la cel care o va privi din afara jocului și fără să o judece. Chestiunea devine deci cea a nevinovatului, singurul care dezvinovățește lumea justiției. Dar *nevinovat* apare, ca din întâmplare, ca un nume al lui Hristos (M.-J. Le Guillou, *L'Innocent*, Fayard, Paris, 1971), în sensul de „cel ce vine de altundeva". Nevinovatul, renunțând la justiție, o agresează: el este deci acuzat de ea de lipsă de dreptate. El moare deci și, astfel, întărește și mai mult faptul că justiției îi lipsește și îi scapă nevinovăția. În acord, de asemenea, cu nevinovăția devenirii, paralela cu Hristos poate fi deci dezvoltată.

tocmai acest lucru nu l-au putut accepta şi întrezări ucenicii lui: „În mod evident restrânsa comunitate *nu* a înţeles absolut deloc faptul principal, ceea ce era exemplar în acest fel de a muri, libertatea, superioritatea cu mult *deasupra* oricărui sentiment de *resentiment*" (*Antihristul*, § 40). Comunitatea nu concepe ca resentimentul să dispară în faţa iubirii, a afirmării şi a *Amin*-ului. Ea încearcă astfel să exercite represalii împotriva celor pe care *Amin*-ul lui Hristos i-a dezvinovăţit. De unde întoarcerea unui Dumnezeu judecător şi răsplătitor, care transcrie mitic exterioritatea reactivă a resentimentului: „Tocmai sentimentul cel mai puţin evanghelic, cel al *răzbunării*, e cel care câştigă preeminenţă" (*ibid.*), creând zei „născuţi din resentiment". Cezura dintre Hristos şi, după caz, „comunitatea restrânsă", iudei, Apostolul Pavel etc. constă în aceasta: pe când „creştinismul e un elan naiv către o *mişcare de pace* budistă, în mijlocul şi pornind (*mitten aus*) de la poporul prin excelenţă dominat de resentiment până la a ieşi din el (*heraus*)"[36] şi pe când, sub forma unei astfel de *praxis*, „creştinismul autentic, original va fi posibil în orice epocă" (*Antihristul*, § 39), resentimentul l-a reinterpretat, l-a abolit şi l-a dezvoltat imediat într-un sistem reactiv (lege, morală) care organizează istoria în vederea unei acuzări a fiinţărilor (parousie, judecată, iad). Dacă evenimentul nietzschean vizează în întregime să deconstruiască această acuzare (răzbunare), şi dacă doar Hristos a reuşit mai înainte să depăşească resentimentul – putem oare înlătura problema întâlnirii şi a acordului lor? Vom reţine cel puţin primul privilegiu al Hristosului nietzschean: spre deosebire de creştini, el depăşeşte resentimentul şi, în felul lui, pronunţă un *Amin* care îi dezvinovăţeşte lumea.

[36] *Voinţa de putere*, § 167 = VIII, 2, 350, 11 [282] (trad. rom., p. 112).

Al doilea privilegiu specific lui Hristos: așa cum depășește resentimentul, el depășește – și încă pe Cruce – raportul idolatru cu divinul. Primul privilegiu îi permite lui Hristos să înceapă dialogul cu *Amin*-ul, care rămâne de rostit, deci să susțină, așa cum se susține o privire, exigența unei afirmări libere de resentiment (§ 2). Eliberându-l pe Hristos de raportul idolatru cu divinul, cel de-al doilea privilegiu sustrage relația lui cu Tatăl „morții lui Dumnezeu", poate tocmai prin faptul că o adâncește. Două texte ne fac să ne gândim la acest lucru. Boala risipește, dinaintea privirii suferindului, iluziile și amăgirile cu care se flatează de obicei ceea ce Nietzsche va numi mai târziu voință de putere. „Se poate ca fondatorul creștinismului să fi întâlnit asta pe cruce: căci cuvintele mai amare decât toate – «Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?» – conțin, înțelese în toată profunzimea lor, așa cum e permis a le înțelege, mărturia unei deziluzii universale și a unei iluminări asupra idolului (*Wahn*) vieții sale; el deveni, în clipa chinului suprem, lucid cu privire la sine însuși, precum povestește poetul că i s-a întâmplat lui Don Quijote muribund" (*Aurora*, § 114). O lectură trivială, care l-ar reduce pe Hristosul evocat aici la un naiv în sfârșit deziluzionat, în clipa supremă a amăgirii divine, ar pierde punctul esențial. Ceea ce crucea discreditează e iluzia idolatră a lui Hristos. Sau mai degrabă, iluzia (*Wahn*), care își închipuie un idol în locul lui Dumnezeu, își pierde aici consistența. Ceea ce impune suferința, dar și ceea ce îți permite să îndrăznești s-o înfrunți, este faptul că nici o reprezentare idolatră (*Wahn*) nu uzurpă, cu o garanție falsă, numele de Dumnezeu. Într-un sens radical, strigătul lui Hristos și cel din *Psalmul* 22 nu trădează doar singurătatea unui părăsit: el dezvăluie faptul că idolii se prăbușesc, ei care încercuiau omul cu o sferă închisă, iluzorie

și blajină, până la a-l lipsi de orice acces autentic la ceva ca divinul – risc suprem al alterității, al depărtării, al singularității. Hristos strigă ca un *fœtus* ce țipă intrând în viață: strigăt al celui care sfâșie vălul idolatru pentru a înota în oceanul distanței. Nietzsche însuși confirmă, într-un alt loc, că e vorba de o moarte a reprezentării idolatre a divinului și deci de o eliberare „periculoasă" pentru abordarea în persoană a divinului. *„Pericol în persoană.* Cu cât Dumnezeu conta el însuși ca persoană, cu atât mai puțin i-au fost fideli oamenii. Ei sunt mult mai strâns legați de reprezentările lor mentale [*Gedankenbilder*] decât de cei mai iubiți dintre cei pe care îi iubesc: din această cauză se sacrifică pentru Stat, Biserică și chiar pentru Dumnezeu – atât timp cât el rămâne tocmai producția [*Erzeugnis*] *lor, gândul* [*Gedanke*] *lor* și nu e luat într-un mod prea personal. În acest caz, ei se iau la ceartă cu el mai totdeauna: chiar și celui mai pios îi scapă vorba cu siguranță amară: «Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?»" (*Omenesc prea omenesc*, II, „Călătorul și umbra lui", § 80). Progresul decisiv realizat aici ține de opoziția dintre idolii (*Gedankenbilder*, *Erzeugnis* și *Gedanke*) ce țin loc de substitute domestice ale divinului și persoană: acest termen nu este și nici nu poate fi reprezentat de către o vizare, căci spațiul său nu se descoperă decât într-un atașament; abandonul coincide în mod exact cu persoana, pentru că o caracterizează „pericolul". Pericol al persoanei: ea niciodată nu poate fi posedată, nu poate fi fixată, nu poate fi reprezentată; ea nu se deschide decât deschizând un câmp nelimitat, în care ea ocrotește distanța ce o păstrează. Singurătatea ei nu poate fi abordată decât cu prețul unei singurătăți de neocolit. Doar în abandonul lor reciproc persoanele își apar în chip invizibil lor înseși – doar astfel se abandonează la nesfârșit una alteia. Iată

de ce „vorba cu siguranță amară" nu e cea din urmă: pericolul persoanei eliberează și raportul persoanelor între ele, fără vreun obstacol idolatru. De aici, cuvântul ultim al lui Hristos, „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu" (*Luca*, 23, 46, vezi *Ioan*, 19, 30: „Iisus a zis: «Săvârșitu-s-a». Și plecându-Și capul, Și-a dat duhul"). Să devină oare abandonul condiția unui raport cu Dumnezeu ca persoană, și nu ca idol? Dar atunci ar trebui să admitem că abandonul oferă unul dintre chipurile comuniunii – poate cel mai înalt. Nietzsche afirmă în mod special prima echivalență. Fără îndoială, pe cea de-a doua o ratează, prin faptul că omite, în mod simptomatic, ultima vorbă a lui Hristos pe cruce. Conjuncția într-un același „pericol" a abandonului și a persoanei sau, mai bine spus, conjuncția persoanelor în pericolul unic al abandonului lor reciproc sau conjuncția, încă, a dăruirii și a abandonului în jocul personal – aceasta e taina pe care Nietzsche o atinge în treacăt doar pentru a o ocoli.

Atingerea face loc de îndată, din plin, omiterii. Problema persoanei cedează în fața misterului pericolului ei, pentru a se afirma fără primejdie și a se pierde, ca o luptă: „...raportul cel mai primitiv care există între persoane (*Personen-Verhältnis*), raportul dintre cumpărător și vânzător, creditor și debitor: aici pentru prima dată persoana înfruntă persoana, *se măsoară ea însăși* cu o persoană" (*Genealogia moralei*, II, § 8). Raportul dintre persoane alunecă spre cântărire, prin urmare, spre voința de putere: raport în care persoanele, cântărindu-se din priviri, redevin unele pentru altele imagini vizibile și reprezentări definite: idoli, așadar. Riscurile unei lupte întunecă pericolul persoanei, extrem de greu de suportat. Interogația dispare dinaintea evidenței unei teze deja cunoscute – „omul se desemna pe sine însuși ca ființa care măsoară valori, care

evaluează şi măsoară ca «animalul apreciator în sine»" (*ibid.*, reluare din *Zarathustra*, I, „Despre o mie şi una de scopuri"). Încercarea crucii devine atunci un simplu caz particular al jocului voinţei de putere şi chiar al figurii sale reactive – resentimentul. Printr-un echivoc uimitor, Nietzsche ajunge de fapt să interpreteze *de asemenea* crucea ca pe un fenomen al resentimentului şi un caz particular, cu toate că excepţional, al conceptelor de „datorie", „sarcină", „mustrare de conştiinţă" etc.: „...până când ne aflăm, dintr-odată, în faţa expedientului paradoxal şi înspăimântător prin care omenirea chinuită şi-a găsit o uşurare temporară, acea lovitură de geniu a *creştinismului*: Dumnezeu însuşi jertfindu-se pentru a plăti datoriile omului, Dumnezeu însuşi plătindu-le sie însuşi, Dumnezeu ca singurul ce poate elibera omul de ceea ce pentru om în sine a devenit cu neputinţă de răscumpărat – creditorul jertfindu-se pentru datornicul său, din *iubire* (e oare de crezut?–) din iubire faţă de datornicul său!..." (*Genealogia moralei*, II, § 21, pp. 101–102 din trad. rom.). Acest text are nevoie de mai multe observaţii. În primul rând, raportul reactiv construit aici între Dumnezeu şi Dumnezeu contrazice riguros raportul „periculos" al lui Hristos, care transgresează resentimentul şi idolul (*Wahn*), cu „persoana" lui Dumnezeu. În realitate, punându-l în joc pe Dumnezeu doar cu el însuşi, i se atribuie lui Dumnezeu o concepţie idolatră despre om: aşa cum mai înainte (§ 4) omul îşi maschează divinul prin producerea unui idol care, înainte să moară, suprimă oricum accesul la zei sau la Dumnezeu. Tot aşa şi aici, Dumnezeu, nevăzând decât o imagine a lui în situaţia şi în locul omului ce se clatină, visează la o mântuire pe care şi-o reprezintă, zadarnic şi oniric, lui însuşi. Dumnezeu însuşi evită pericolul persoanei, pentru că celălalt Dumnezeu „care

reglează" rămâne un idol al omului. Dimpotrivă, Hristos pe care privirea nietzscheană îl pierde aici total din vedere, devine om pe deplin, asumând în mod absolut firea omenească (și afirmând-o cu atât mai mult), devine deci om – și nu idol al omului. Docetismul acestei teze însoțește – conform rigorii care-i distinge pe gânditori, chiar și în logica eretică – modalismul: Dumnezeu, care ratează persoana umană nonidolatră, se ratează pe sine însuși ca persoană. Dumnezeu nu admite în el multiplicitatea, nici pericolul persoanei: celălalt divin din Dumnezeu nu e în mod divin altul, ci o simplă marcă a unei comedii particulare. De ce, la vederea acestor consecințe, să fie introdusă explicația prin resentiment? – Pentru că, în al doilea rând, explicația prin iubire nu e credibilă. Sau, mai degrabă, iubirea rămâne aici un concept derivat și iluzoriu ca atare. De ce? De această decizie depinde soluția unui paradox pe care l-am schițat puțin câte puțin: Hristosul nietzschean depășește resentimentul și rostește în ceea ce-l privește un *Amin*; el depășește concepția idolatră despre Dumnezeu și parcurge dinainte „moartea lui Dumnezeu"; el devine, în cele din urmă, unul dintre numele privilegiate cu care se numește în fața lui însuși și a lumii cel de care se apropie întunecarea. Și totuși „Am fost oare bine înțeles? – Dionysos contra Celui Răstignit..." (*Ecce homo*, „De ce sunt un destin", § 9, p. 341). Dar tocmai asta e ceea ce rămâne de înțeles.

7. De ce e Nietzsche încă idolatru?

Dacă privilegiile nu-l scutesc pe Hristos de o descalificare fără apel, motivul se află poate mai puțin în interpretarea nietzscheană referitoare la Hristos, cât în cea

referitoare la „Dumnezeu". Mai exact, Hristos e unul dintre numele pentru cel care face experiența divinului. Dar cărei divinități îi aparține divinul pe care-l experimentează Hristos? „Dumnezeului" pe care Nietzsche îl atribuie creștinismului sau, mai degrabă, „Dumnezeului" pe care creștinismul îi permite lui Nietzsche să-l conceapă. Hristos, oricât de privilegiat ar fi de altminteri, nu valorează decât atât cât valorează divinul abordat în acest fel. „Dumnezeul" unui astfel de divin se pretinde „Dumnezeu" al iubirii; dar oare chiar trebuie să credem că este și lucrează „din iubire"? (*Genealogia moralei*, II, § 21) Iubirea nu e de ajuns pentru a defini, nici pentru a da seamă de un „Dumnezeu" la care pătrunde doar o analiză a resentimentului. Singură, iubirea nu e vrednică de credință, pentru că „Dumnezeu" nu se revelează în ea cu bună-credință. Asupra iubirii cu care iubește „Dumnezeu", Nietzsche îndreaptă două critici, distincte și decalate, dar poate necontradictorii. În primul rând, că „Dumnezeu" nu iubește decât urând, deci nu iubește în mod potrivit și nu se definește, prin urmare, numai prin iubire. Apoi, că iubirea cuprinde ura ca o componentă a ei, ceea ce iubirea creștină refuză să admită.

Iubirea cu care iubește „Dumnezeu" rămâne un ἔρως, care ține spre posedarea exclusivă. Ea cere în primul rând reciprocitatea strictă: „Un Dumnezeu care iubește oamenii, cu *condiția* să creadă în el, care azvârle priviri și amenințări cumplite aceluia care nu crede în această iubire! Cum? O iubire cu clauze ca simțământ al unui Dumnezeu atotputernic? O iubire care nu a devenit nici măcar stăpână asupra chestiunii onoarei și a răzbunării zgândărite." (*Știința voioasă*, § 141) Această reciprocitate maschează, ca o violență a sentimentului, luarea în posesie a celuilalt. Jertfa de sine devine calea ocolită a unei jertfiri,

aduse sieși, a celuilalt: „Oamenii aceștia se cred dezinteresați în iubire, pentru că își doresc avantajul unei alte ființe, adesea împotriva propriului lor avantaj. În schimb însă, ar vrea *să posede* această ființă... Nici măcar Dumnezeu nu face aici excepție [...] el devine cumplit atunci când nu e iubit în schimb." (*Cazul Wagner*, § 2) Viclenie egoistă a iubirii, care nu-l iubește de fapt pe celălalt, ci doar plăcerea pe care posedarea lui (voluntară: supunere) o oferă în schimb. Viclenie, dar mai ales eșec al unei iubiri care decade la simplul nivel al unei exigențe armate – represalii. De unde preschimbarea „Dumnezeului iubirii" în judecător. „Dumnezeu" se descalifică pe sine însuși, dezvăluind, prin răzbunarea pe care o exercită ca judecător, că iubirea lui nu urmărește, de fapt, decât posedarea. Numai cel care nu a descoperit încă această ambivalență, îl poate invoca drept un „Dumnezeu al iubirii". Mai radical, cel care nu a înțeles taina proprie iubirii: „cel ce iubește iubește dincolo de răsplată și de represalii". Concluzie: „Dumnezeul iubirii" însuși „nu are o idee destul de înaltă despre iubire"[37], și ratează ceea ce e esențial în ea, ceea ce e cu adevărat divin. Adică el nu știe că „a-l iubi pe Unul singur e o barbarie: căci ponoasele acestei iubiri le trag toți Ceilalți. Fie ea chiar și iubirea de Dumnezeu" (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 67): iubirea e împărtășită sau

[37] Vezi *Știința voioasă*, § 140, *„Prea evreiesc.* – Dacă Dumnezeu ar fi vrut să devină un obiect al iubirii, ar fi trebuit să renunțe mai întâi la a face judecată și la a face dreptate – un judecător, chiar și un judecător milos, nu poate fi obiect al iubirii. Întemeietorul creștinismului nu avea simțul destul de fin în această privință – fiind evreu"; *Zarathustra*, IV, „În retragere", „...acest Dumnezeu nu voia de asemenea să fie judecător?"; Fragment din 1888, „Dumnezeul vostru, îmi spuneți / e un Dumnezeu al iubirii?/ Remușcarea / e deci o mușcătură a Domnului, / o mușcătură din iubire?" (*Ditirambi*..., 160 [trad. rom., p. 173]) etc.

dispare; exclusivismul echivalează cu egoismul. Și asta oare pentru că prostituția supremă ar fi, în materie de divin, și după Baudelaire, regula?[38] Dincolo de pluralismul prostituat, „Dumnezeul iubirii" ignoră de asemenea, și poate mai cu seamă, că iubirea e asociată cu ceea ce proștii îi opun, cu ura. „Nu trebuie să se urască-ntâi cei ce vor să se iubească?..." (*Tânguirea Ariadnei, Ditirambii...*, 62*): penultimă vorbă a lui Dionysos apărând și dispărând din ochii Ariadnei, ultimă vorbă despre iubire. Iubirea nu are valoare atâta vreme cât pretinde că se prezintă tocmai ca iubire și să se cantoneze în ea. Îi lipsesc „seriozitatea, durerea, răbdarea și munca" urii, singura care, într-un anumit sens, prilejuiește depărtarea și așteptarea, adică spațiul întâlnirii. La fel ca și Hegel, pe care din această cauză ar fi trebuit să-l avem în vedere aici, Nietzsche admite un dincolo de iubire – o lume de dincolo, unde

[38] Alternativa pare fără ieșire: sau Dumnezeu nu-i iubește pe toți oamenii – judecător (Nietzsche: un Dumnezeu prea „iudeu"), sau Dumnezeu îi iubește pe toți oamenii – prostituat (Baudelaire). „Iubirea este gustul prostituției" (*Fusées*, I, 1, în *Œuvres complètes*, col. „Pléiade", Gallimard, Paris, 1947), „Ce e iubirea?/ Nevoia de a ieși din sine./ Omul e un animal adorator./ A adora înseamnă a se sacrifica și a se prostitua./ De aceea, orice iubire e prostituție", „ființa cea mai prostituată e ființa prin excelență, e Dumnezeu, de vreme ce e prietenul suprem pentru fiecare în parte, de vreme ce e rezervorul comun, inepuizabil al iubirii" (*Mon cœur mis à nu*, XXV, 45, și fragment ne-numerotat, *ibid.*, 1286–1287). Ceea ce înseamnă că în cele două cazuri lipsește aceeași unică distanță: lui „Dumnezeu" – judecător îi lipsește distanța, care îi include în iubirea dăruită chiar și pe cei ce recuză darul; lui „Dumnezeu" – prostituat îi lipsește distanța, care subliniază cu atât mai mult incognoscibilul cu cât îl desemnează la infinit. Dumnezeu nu judecă și nici nu se prostituează, pentru că distanța suscită decizia fiecărei persoane, tăinuindu-l pe cel unic, pe care îl dă tuturor.

* Trad. rom., p. 143. (*N. tr.*)

iubirea cedează dinaintea a ceea ce e mai vast și mai puternic decât ea. Urii sau unei alte iubiri? Aceea în raport cu care iubirea „Dumnezeului iubirii" se dovedește neîndestulătoare și neputincioasă e o altă iubire sau altceva decât iubirea? „Acela nu iubea-ndeajuns: altfel ne-ar fi iubit chiar și pe noi, cei care râdem! El însă ne-a batjocorit și ne-a urât, și ne-a promis doar lacrimi și scrâșnirea dinților. / Se cade oare să blestemi ce nu iubești / Nu mi se pare de bun-gust aceasta? Asta îmi pare de prost-gust. El însă a făcut așa, neînduplecatul. El se trăgea din gloată. / El însuși nu iubea-ndeajuns – altfel nu s-ar fi mâniat că nu este iubit de-ajuns. Iubirea mea nu-i flămândă de iubire: ea vrea mai mult" (*Zarathustra*, IV, „Despre omul superior", § 16). De la insuficiența iubirii textul conduce la un dincolo de iubire. „Dumnezeul iubirii" trebuie să fie recuzat în primul rând pentru duplicitatea lui (iubirea e dublată de răzbunare), deci pentru îngustimea iubirii lui; dar această duplicitate ar mai putea doar să disimuleze raportul urii cu iubirea, cruzime care o anticipează pe cea a lui Dionysos. Totul e acceptabil, în acest caz, cu prețul unei ipocrizii. Deficiența nu rezidă de fapt acolo. Mai radical, „Dumnezeul iubirii" nu vede că iubirea nu e de ajuns pentru a rosti divinul. „Marea iubire", cea care dorește și pronunță marele *Amin*, nu dorește iubirea. Ea vrea mult mai mult: iubirea însăși, oricât de desăvârșită ar fi (ceea ce Dumnezeul creștinismului nu reușește, oricum, să împlinească), nu va atinge niciodată perfecțiunea pe care o așteaptă lumea. În fața acestei perfecțiuni – Eterna Reîntoarcere, singurul chip al divinului –, iubirea însăși devine mască, reprezentare, idol. Descalificat ca iubire, și nu numai ca iubire maimuțărită, „Dumnezeul iubirii" și cel care îl experiază, îl încuviințează și îl aduce – Hristosul – devin idoli ai unui alt chip al divinului. Hristos trebuie,

în ciuda privilegiilor sale, să dispară, pentru că iubirea pe care el o întrupează nu oferă cea mai înaltă figură a divinului: iubirea, și nu doar cel ce iubește, trebuie să se lase dată morții. De ce?

Înaintea a ce apare iubirea ca ultimă mască ce astupă prezența divinului? Asta înseamnă să întrebăm ce chip mai poate lua divinul după „moartea lui Dumnezeu" și înaintea venirii viitoare a lui Dionysos. „În fapt, nu rămâne decât o singură alternativă pentru zei: *sau* sunt cei ai voinței de putere – și pentru asta vor fi zeii unui popor –, *sau* dimpotrivă ai neputinței de putere (*Ohnmacht zur Macht*) – și atunci vor fi în mod necesar *buni*..." (*Antihristul*, § 16). Aici, „bunătatea", care determină un „bun Dumnezeu", îi corespunde destul de exact iubirii, pe care ar arăta-o și ar pretinde-o Dumnezeul creștin. Această determinație se înscrie într-o disjuncție exclusivă, în care celălalt termen e definit: voință de putere. Dumnezeu trebuie gândit prin referire exclusivă la voința de putere, fie pentru că e în acord, fie pentru că e în dezacord cu ea, și deci tot la ea trimite: voință de neputere („voința *nihilistă* vrea puterea", spune § 9). „Dumnezeul iubirii" se găsește, ca și mai înainte, descalificat în numele voinței de putere; dar aici, zeii care îl evacuează aparțin și ei voinței de putere. Divinul „noilor zei"[39] izvorăște din voința de putere, care zămislește, suscită și nimicește zeii. „Unica posibilitate de a menține un sens pentru conceptul de «Dumnezeu» ar fi: Dumnezeu nu ca forță motrice, ci Dumnezeu ca stare maximă, ca [ceea ce face] epocă: un punct în desfășurarea voinței de putere"; „Dumnezeu ca punct culminant: ființarea [*Dasein*] [ca] o eternă divinizare

[39] *Voința de putere*, § 1038 = VIII, 3, 323, 17 [4], § 5 (trad. rom., p. 644).

și dedivinizare. Dar aici nici o culme a valorii, ci doar o culme a puterii"; „lumea, chiar dacă nu mai există un dumnezeu, trebuie totuși să fie capabilă de divina forță de creație, de infinita forță de metamorfoză"[40]. Reapare aceeași alternativă („unica posibilitate..."). Ea îl constrânge și mai riguros pe „Dumnezeu". În primul rând pentru că Dumnezeu corespunde unei stări a voinței de putere fie a unui popor, fie a energiilor biologice; posibilitatea indefinită de noi zei presupune producerea lor din (și supunerea față de) unica voință de putere. Mai cu seamă aceasta produce dedivinizarea lumii, chiar dacă nu mai dăinuie nici un dumnezeu. Divinul le scapă zeilor, îi precedă și le supraviețuiește. Zeii rezultă din divin, după un flux și un reflux pe care nu-l pot guverna. Nietzsche atribuie lumii divinul, care depășește și cuprinde zeii. Cum să înțelegem acest lucru? Oare lumea produce zeul, în răspăr cu gândul anterior, că zeul suscită în jurul său o lume (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 150)? Doar dacă nu e vorba tocmai aici, tot și mai cu seamă, de acest gând. Lumea suscită, ca stare pe care o organizează voința de putere, un zeu drept centrul de unde ea poate fi afirmată. Zeul înapoiază lumii voința de putere care îl suscită. Voinței de putere care cântărește fiecare ființare și îi desemnează locul, zeul îi înapoiază justificarea globală a întregului lor ca lume – divină, așadar. Voința de putere îi atribuie fiecărei ființări ființa-valoare –, reproducând astfel interogația și diferența lui ὄν ᾗ ὄν. Zeul, afirmând ca lume divinul care-i dă naștere și deci pronunțând în privința ei Eterna Reîntoarcere, devine în ea un punct de vedere teologic: prin el lumea își devine ei înseși ființarea supremă.

[40] *Id.*, § 639 = VIII, 2, 201, 10 [138], § 712 = VIII, 2, 7, 9 [8], respectiv § 1062 = VII, 3, 280, 36 [15].

Zeul, gândit ca voință de putere, descoperă o lume ca unică ființare supremă afirmând ființările în ființa lor (valoare): „Dumnezeu ca puterea supremă – este suficient! Din ea decurge totul – «lumea»!..."[41]. Zeul își găsește deci în mod clar locul în structura onto-teologică a unei metafizici încă active. El valorează tot atât cât valorează divinul care îi dă naștere; el depinde în mod radical de cântărirea nietzscheană a ființei. Genealogia lui nu prezintă nici un secret, de vreme ce întreaga gândire a lui Nietzsche se străduiește să o pună cât mai clar în lumină: zeul – stare a voinței de putere care afirmă lumea. E limpede, așadar, că zeul, „noii zei" pot fi așteptați după Zarathustra. E suficient pentru asta să fie reperat și urmat „instinctul religios, adică imaginator-de-zei (*gottbildende*)", „puterea de a-imagina-zei (*gottbildende*)"[42]. Voința de putere, divină de la începuturi până la Eterna Reîntoarcere, produce deci zeii ca imagini și stări ale împlinirii ei – idoli, deci.

Idolii rămân. Dar ei țin acum de metafizică: onto-teologic vorbind, voința de putere și zeul/lumea Eternei Reîntoarceri accentuează dispunerea lor bipolară ca ființă a ființării. Amurg al idolilor, dar nu al idolului în mod propriu metafizic: „Dumnezeul" moral odată revocat, „noii zei" rămân, și ei, legați în chip metafizic de voința de putere, intră în joc și dansează ca idoli. Amurg: cuvântul desemnează originar și clarobscurul din *zori*. Asupra idolilor, soarele nu cade niciodată de tot, și răspândește încă destulă lumină pentru ca ultimul idol să apară, mereu în picioare. Nietzsche rămâne idolatru, pentru că rămâne

[41] *Id.*, § 1037 = VIII, 2, 173–174, 10 [90] (trad. rom., p. 643).

[42] *Id.*, § 1038 = VIII, 3, 323, 17 [4], § 5 (trad. rom., p. 644), respectiv *Antihristul* § 19.

metafizician: „moartea lui Dumnezeu", experimentată și deconstruită în mod genial, enunță moartea Dumnezeului metafizic („Dumnezeu moral"). Dar, cum structura onto-teologică a metafizicii (voință de putere/Eternă Reîntoarcere) rămâne, divinul, un alt divin, reapare sub o formă încă metafizică. Intrarea în absența lui Dumnezeu este așadar, într-un anumit sens, mascată, ratată și cenzurată, chiar dacă, așa cum conchide textul din *Holzwege* consacrat lui Nietzsche, Nebunul, care îl caută pe Dumnezeu, nu are nimic în comun cu aceste „lichele publice" care fac profesiune de necredință. Căci ceea ce devine aici problematic e locul însuși în care această căutare ar putea să vadă venind ceea ce vizează: a-l căuta pe „Dumnezeu", asta nu exclude încă idolatria. Dacă „noii zei" sosesc vreodată – însă de un secol încetează ei oare, în mod dramatic, să survină? –, aceasta nu se va petrece, nu se petrece decât sub forma întotdeauna metafizică a voinței de putere indisolubil legată de Eterna Reîntoarcere. Astfel „Dumnezeu" sau „noii zei" își au rolul lor în împărțirea ființei ființării, gândite ca prezență. „Moartea lui Dumnezeu" rămânând strâns legată de experiența metafizică a nihilismului, ceea ce îi urmează ca împlinire și depășire rămâne un divin înțeles și primit în mod metafizic – un idol pe care îl guvernează, după plac, voința de putere. Absența lui Dumnezeu – sau mai degrabă depărtarea infimă și infinită în care rămâne ceva precum Dumnezeu – este blocată de această „moarte a lui Dumnezeu", care e prea metafizică pentru a nu fi experimentată și pentru a se putea distinge de câmpul singular al metafizicii. Așadar, „Dumnezeu" rămâne gândit pornind de la numele ființei, fără ca o altă întrebare să răzbată la suprafața discursului: dar dacă Dumnezeu rămâne dincoace de problema ființei înseși, indiferent cum am enunța-o

(inclusiv ca voință de putere/Eternă Reîntoarcere)? Retragerea lui Dumnezeu, în acest caz, ar privi, mai mult decât era nihilismului, metafizica în întregul ei. Focalizarea interogației asupra episodului final al „Dumnezeului" idolatru al metafizicii ne abate de la luarea în considerare a abisului care se cască, sub jocul metafizic, abis unde zace poate ceea ce numim „Dumnezeu". Depărtarea asigurată de acest abis – distanța lui Dumnezeu, distanță care îl identifică și de asemenea i se identifică lui Dumnezeu – e mascată de „moartea lui Dumnezeu", printr-o cenzură care, ca toate cenzurile, o și sugerează în același timp. Prin urmare nu e vorba atât de a-l „depăși" pe Nietzsche, cât de a-i face dreptate, și anume, acordând problemei pe care el a înfruntat-o respectul cuvenit, cel al unei îndoite atenții. (*a*) Ca problemă a „morții lui Dumnezeu", ea privește spargerea nihilistă a onto-teologiei metafizice, și deci face semn către „noi zei", ei înșiși situați în funcțiunea lor (onto-)teologică. (*b*) Ca problemă a ceea ce „moartea lui Dumnezeu" trădează (revelează și ascunde), adică distanța de Dumnezeu, care locuiește într-o depărtare infinită în raport cu postura metafizică a ființei și care, din cel mai apropiat abis, ne bântuie.

„Dumnezeul" care moare rămâne încă prea aproape, din punct de vedere metafizic, pentru ca moartea lui să nu fie idolatră și pentru ca noul chip ce-i urmează să nu restabilească un alt idol, tot metafizic – cel al voinței de putere. Echivalența pe care o presupune „tipul de Dumnezeu pe măsura (*nach*) tipului spiritelor creatoare, al «oamenilor mari»" reproduce, cu diferența unei „morți a lui Dumnezeu", rivalitatea – deci echivalența – lui „Dumnezeu" cu ființarea (*Dasein*): „cea mai importantă obiecție a noastră împotriva ființării (*Dasein*) era existența lui Dumnezeu", „un Dumnezeu care guvernează și supraveghează

de la înălțime [...] ar fi cel mai puternic argument împotriva ființării (*Dasein*)"[43]. În ambele cazuri, rezultatul diferit nu trebuie nicidecum să mascheze similitudinea procesului: revocat sau evocat, „Dumnezeul" depinde de divin, divinul de ființă sau, mai degrabă, de chipul ei metafizic, într-un moment – aici, nihilismul – al destinului ei istorial. Astfel încât devine imposibil să nu întrebăm: stricta egalitate a raportului nu produce ea oare, imediat, o idolatrie bicefală? „Dovezile" ca și „descalificările" a ceva ce te străduiești să numești „Dumnezeu" nu oferă oare cele două versiuni ale discursului ținut de un același lanus? Fie că templul îl disimulează fie că îl descoperă, ce altceva oferă el decât un idol? Trebuie ca porțile lui să fie deschise ori închise – spune polemica, ca și cum esențialul n-ar fi în altă parte: un „Dumnezeu" care locuiește în templu sau care moare pentru că a fost alungat din el se mai poate numi Dumnezeu? Cel care consideră această remarcă drept artificiu abil sau instituire fragilă nu se apropie nici măcar de locul în care absența însăși a lui Dumnezeu devine riguroasă. Pentru a aborda în mod adecvat pe Dumnezeu, trebuie ca noi să-i resimțim radicala străinătate. Ce contează că ne pare de neconceput conceptul de „Dumnezeu" (prost construit, neverificabil, simplificabil și criticabil), de vreme ce doar un idol poate fi identificat cu un concept. Cei care au proclamat sau au pregătit „moartea lui Dumnezeu" nu trebuiau și nici nu puteau să accepte depărtarea, aflată dincolo de o echivalență facilă, dintre ființare (*Dasein*) și „Dumnezeu".

[43] *Voința de putere*, § 707 = VIII, 2, 201, 10 [137] (trad. rom., p. 454) și § 708 = 277, 11 [72] (trad. rom., p. 455). Vezi și *Amurgul idolilor*, „Cele patru mari erori", § 7-8, *Aurora*, § 13, *Genealogia moralei*, II, § 20, *Antihristul*, § 26 etc.

Feuerbach, Stirner, Marx se sprijină pe identificarea idolatră în cel mai înalt grad a lui Dumnezeu cu Ştiinţa absolută, pe care Hegel le-a construit-o, pentru a goli un concept de conţinutul său în profitul altuia, într-un sistem metafizic de vase comunicante[44]. Nietzsche însuşi nu a revocat postulatul acestei echivalenţe. Pentru a-l depăşi, ar fi trebuit admisă *distanţa lui Dumnezeu*. Prin aceasta, încercăm să indicăm – nu în chip conceptual, decât dacă ar fi vorba de o trivială incoerenţă – că doar depărtarea ce regresează în afara gândirii metafizice a fiinţării în fiinţa ei poate elibera câmpul în care Dumnezeu să nu devină idol – figură istorială în onto-teologie. Faptul că, totuşi, nu spunem prin aceasta în mod necesar că Dumnezeu „e dincolo de fiinţă", ţine de o altă întrebare. Distanţa lui

[44] Marx: „Toate aceste consecinţe decurg dintr-un singur fapt: muncitorul se află în faţa produsului muncii lui în acelaşi raport întreţinut cu un obiect *străin*. Acest fapt fiind stabilit, e evident că, cu cât se osteneşte mai mult muncitorul în munca sa, cu atât lumea străină, lumea obiectelor pe care o creează în faţa lui devine mai puternică, şi cu cât el se sărăceşte pe el însuşi, cu atât lumea sa interioară devine mai săracă, cu atât mai puţin are ceva al lui. E exact (*ebenso*) ca în religie. Cu cât omul plasează mai mult în Dumnezeu, cu atât mai puţin posedă ceva al lui" (*Manuscrisele din 1844*, XXII, *Karl Marx – Friedrich Engels, Werke*, Ergänzungsband, vol. I, Berlin, 1968, p. 512, trad. fr. în Karl Marx, *Œuvres, Économie*, éd. M. Rubel, col. „Pléiade", Gallimard, Paris, 1968, vol. 2, 58). La fel, Feuerbach: „Pentru a-l îmbogăţi pe Dumnezeu, omul trebuie să devină sărac; pentru ca Dumnezeu să fie tot, omul trebuie să nu fie nimic" (*Esenţa creştinismului*, Introducere [1841], cap. II, trad. fr., Paris, Maspero, 1968, pp. 145–148 = L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Ak. Verlag, Berlin, 1973, vol. 5, p. 65). Echivalenţa şi autosubzistenţa atributelor / predicatelor permit singure, la Feuerbach, transferul lor de la „Dumnezeu" la om. Absenţa radicală de teologie negativă devine astfel condiţia explicită a unei destrucţii strict idolatre.

Dumnezeu: nici un idol nu poate vesti moartea sau viața lui Dumnezeu, pentru că el „locuiește întru lumină neapropiată" (*I Timotei*, 6, 16) unde nu ajung nici o lumină, nici un acces, nici o locuire. Însă distanța păstrează la fel de bine apropierea cea mai de neocolit de ceea ce nu mai putem idolatriza. Pregătirea acestei apropieri, aceasta ar fi poate, fără a ține seama de dezbaterile descalificate, sarcina cea mai dificilă.

Nietzsche rămâne idolatru pentru că, metafizician ultim, nu descoperă distanța. Totuși, putem observa, termenul de *distanță* aparține lexicului său, și încă de-o manieră decisivă, sub vocabula de *sentiment al distanței*. E vorba aici probabil de o falie (*Kluft*) pe care nimic nu ar putea-o umple și nici măcar măsura, de vreme ce ea determină „dreptul de a crea valori" (*Genealogia Moralei*, I, § 2). Dar tocmai din cauza raportului său strict cu valoarea, care îi asigură de fapt rigoarea unui concept, distanța funcționează doar între termenii pe care îi privește evaluarea, „ca prăpastie dintre om și om, stări și stare" (*Amurgul idolilor*, „Incursiunile unui «inactual»", § 37, p. 132*). Dacă ea se exercită vreodată în intimitatea voinței de putere cântăritoare, ca „dorință de a realiza noi și noi distanțări în interiorul sufletului însuși", o face pentru a produce „aristocrația" care trebuie să rostească *Amin*-ul (*Dincolo de Bine și de Rău*, § 257).

Distanța nietzscheană întreține cu siguranță un raport cu divinul, dar în interiorul metafizicii, pe un fond de echivalență. Astfel, ea accentuează idolatria metafizică în care „Dumnezeu" se definește ca stare a voinței de putere. În această funcție de indiciu, „sentimentul distanței", departe de a se distanța de chipul metafizic al divinului

* Trad. rom. de Al. Șahighian, p. 525. (*N. tr.*)

elaborat de voința de putere, ignoră în mod radical distanța lui Dumnezeu. Distanța nietzscheană nu intervine decât pentru a cenzura distanța lui Dumnezeu, mai mult, pentru a o astupa, în limpezimea textului, substituindu-i-se.

Și totuși, așa cum am încercat s-o arătăm, Nietzsche a transgresat raportul idolatru cu divinul; căci un raport față către față cu ceva finalmente viu din divin l-a aruncat în ultima transgresiune, întunecarea. Cum să înțelegem această contradicție patentă? Ținând cont de accelerarea istorică a destinului lui Nietzsche, am putea poate acorda o anume importanță acestui fapt de cronologie. Textele din culegerea numită *Voința de Putere* care consemnează cel mai clar comprehensiunea onto-teologică a „zeilor" nu se numără printre ultimele fragmente. La fel și textele din *Antihristul*, căruia îi succedă *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* și *Ditirambii*[45]. Nu e exclus ca această înțelegere idolatră a divinului să țină de o stare anterioară și depășită de convocarea progresivă și de neocolit, în persoană, a lui Friedrich Nietzsche la divin. Întunecarea ar atesta și ar confisca, la fel de bine, singura distanțare autentică din afara metafizicii. Dar despre ceea ce face un salt în afara discursului nu putem, aici, să spunem încă nimic. Noi, care rămânem dincoace de amurgul idolilor, nu putem spune nimic despre cel care a călătorit deja până la capătul nopții. Faptul că nu putem spune nimic ne învață și aceasta: Nietzsche credea că înaintează dincolo de sau în locul idolilor, ca să dețină acolo un rol metafizic. Dar, înghițit

[45] *Voința de putere*, § 1038 = VIII, 3, 323, 17 [4], § 5, datează din mai–iunie 1888; § 1037 = VII, 2, 173, 10 [90], din toamna 1887; § 1062 = VII, 3, 280, 36 [15], din iunie–iulie 1885; § 638 = VIII, 2, 201, 10 [138], din toamna 1887 etc. Nici unul nu aparține deci ultimei perioade. Indiciul, deși fragil, trebuie reținut.

parcă în trecerea printre idoli, până la divinul însuși, a căzut. Dionysos l-a atins. Și asta din cauză că, poate, la fel cum fără distanță nu se face o departajare între idoli și Dumnezeu, fără distanță nu se poate îndura raportul cu divinul. Doar infinita îndepărtare a distanței asigură supraviețuirea în infinita apropiere de Dumnezeu. Idolatru din punct de vedere conceptual, prea îndepărtat de divin – apropiindu-se prea mult, încercat în persoană de divin: dublă abatere, a distanței și de la distanță, care aproprie și îndepărtează în același timp, care menține într-un cuvânt divinul și omul la o distanță bună – distanță a Bunătății. Aici se află, lucrul cel mai prețios din ceea ce ne învață, în mod indirect, Nietzsche.

INTERMEZZO 1

Situația ultimă pe care am încercat să o reperăm, cea în care Nietzsche se prăbușește cu eroism, îl surprinde într-o insuportabilă contradicție, în care el încearcă să afirme tocmai contrariile. Problema divinului se ivește într-o mișcare dublă și contrarie, deși profund coerentă. În primul rând, divinul nu se prezintă decât în chiar disparația lui – „moarte a lui Dumnezeu", amurg al idolilor, nihilism pasiv etc. –, ca o nostalgie și ca o eliberare. Apoi însă, pentru că locul metafizic al ființării supreme se păstrează și pentru că eterna reîntoarcere își așteaptă afirmarea de la cel care o va suporta, divinul, printr-o revigorare neașteptată, cere asumarea imediată a *persoanei* divine de către om – Supraom, Dionysos, Răstignitul etc. E vorba fie de o absență, în care omul rămâne singur fără alt chip al divinului decât idolul său în amurg, fie de o supraabundentă învestire, în care divinul nu devine prezent decât devenind apăsător, până la a pune stăpânire pe om, sau până la a-l cufunda în întuneric – ceea ce este același lucru. Ambivalența nietzscheană nu demonstrează nici o incoerență, ci scoate la lumină o aporie mult mai amenințătoare. Cel care renunță la divin, criticându-l și deci făcând din el un idol, nu se expune oare imediatei sale reîntoarceri, fără chip și fără nume, tocmai prin faptul că mijlocește și apoi distruge medierile (falsului) divinului? Această sălbăticire a divinului ar putea constitui cel mai

mare pericol și pentru om, și pentru divin. Idolul metafizic asigură, în felul său, o mediere numită și previzibilă a divinului. Distrugerea nietzscheană a idolului eliberează mai mult decât un deșert, ea îi eliberează divinului spațiul anonim pentru o invazie anarhică. Unei astfel de invazii îi cade pradă, poate, Nietzsche. Însă, tocmai sarcina lui proprie – a vesti moartea idolilor divinului – nu îi cerea să domine o astfel de revărsare. Această sarcină, sau acest pericol, revine altor vremuri – vremurilor noastre sau acelora pe care le vedem ivindu-se. Poeții transgresează, rostind-o mai bine, istoria pe care filozofii de mai înainte o scandează istorial; un poet a cunoscut, înaintea lui Nietzsche, deși într-o profundă familiaritate cu el, o alternativă asemănătoare și a învățat astfel să-l depășească – Hölderlin. Într-adevăr, absența divinului, sub forma unei „nostalgii a Greciei" ocupă și guvernează *Hyperion sau un ermit în Grecia* (1797–1800). Asumarea nemijlocită de către divin duce la *Moartea lui Empedocle* (1798–1800), în care moartea și comuniunea se contopesc într-o așezare „ganymediană" a omului în divin, adică în Etna. Hölderlin nu scapă acestei alternative decât prin riscul pe care și-l asumă, acela de a gândi un paradox de negândit: intimitatea omului cu divinul *crește* odată cu depărtarea care, în loc să micșoreze omul, îl pune mai tare în lumină. Retragerea divinului constituie poate ultima sa formă de revelare. Este ceea ce încercăm să circumscriem sub numele de distanță.[1] Două poeme, alese fără măsură și decență, dintre cele mai mari, vor putea, călăuze privilegiate, să ne conducă la evidența acestui paradox: ele au ca titlu *În albastru adorabil...* și *Patmos*. Să încercăm să le ascultăm și deci să le citim vers cu vers.

[1] Același paradox, sau măcar unul asemănător, poate fi citit la Rimbaud, cel puțin dacă îi înțelegem itinerarul în sensul în care încearcă să-l schițeze Corinne Nicolas-Marion, „De la gourmandise à l'ardente patience. Rimbaud à la conquête du divin", *Résurrection*, 42, Paris, 1973, pp. 95–111.

RETRAGEREA DIVINULUI ŞI CHIPUL TATĂLUI: HÖLDERLIN

Căci fără aceste îndepărtări, sufletele n-ar învăţa niciodată să se apropie de Dumnezeu.

Ioan al Crucii,
Noaptea obscură, I, 14

...însuşi declinul lui fu un pretext pentru a fi: ultima sa naştere.

R.M. Rilke,
Elegiile duineze, I

8. Imaginea măsurată

Cu o densitate aproape de neîndurat, Hölderlin consemnează într-un singur poem înălţimea ultimă la care a reuşit să ajungă meditaţia lui. Mai mult, de altfel, decât această poziţie strategică, textul *În albastru adorabil* marchează pentru totdeauna, aşadar în mod enigmatic, dimensiunile fundamentale ce conturează forma poetică a întregii sale opere. În ciuda faptului că un editor l-a socotit printre fragmentele de o autenticitate îndoielnică[1], totuşi în acest

[1] F. Beissner, in *Hölderlin, Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, vol. 2, 1 (1951), pp. 372 şi urm. Vom cita după această ediţie, indicând volumele (în afară de vol. 2, 2, cel mai des utilizat), pagina şi rândul sau versul poemului, trimiţând apoi la locul corespondent din *Hölderlin, Œuvres*, volum publicat sub direcţia lui P. Jacottet, col. „Pléiade", Gallimard, Paris, 1967. Ţinem, tocmai pentru că îndrăznim uneori să ne îndepărtăm de ei, să ne exprimăm recunoştinţa şi admiraţia faţă de scriitorii care au încercat

poem apare – ca într-un centru insondabil al întregii rostiri hölderliniene – o reţea extraordinar de compactă de apropieri, de consonanţe şi de trimiteri la alte texte fără îndoială canonice. Poate tocmai această situare originară şi nodală – care saturează de sens, irigând filierele întregii opere – adânceşte uimirea şi îndoiala: poemul devine extraordinar de greu şi de tulburător, pentru că el concentrează într-un mod *prea* suveran caracterul propriu ce autentifică drept „hölderliniene" celelalte scrieri. Aici trebuie să ne străduim, în umbra unora mai mari, tocmai să ne apropiem cu rigoare şi modestie de un astfel de centru.

„În albastru adorabil", adorabil (*lieblich*: „demn de iubirea pe care o inspiră" – adorabil, precum deja „adorabil sună coasa ascuţită şi glasul ţăranului / Care în drum spre casă bucuros îi orânduieşte taurului paşii" (*Rătăcitorul*, 82, 1–2 = 801). Albastru, în sensul în care, pentru Empedocle, „Eterul mă scălda în suflul său la fel ca tine / Ca să-mi vindece prin el pieptul rănit de iubire, / Şi urcau, precum fumul unei flăcări, / în albastrul suprem grijile împăcate." (*Moartea lui Empedocle*, a doua versiune, 1, 3, *GSA*, 4, 1, 106, 427–430 = 553.) De ce Eterul, care se împodobeşte şi se apropie în albastru, meritä iubirea pe care o inspiră? Orizontul albăstriu condensează un spaţiu

---

această transpunere (J. Tardieu, M. Deguy, F. Fédier, R. Rovini, G. Roux, D. Naville, A. du Bouchet şi P. Jacottet). [Câteva dintre poemele interpretate de J.-L. Marion sunt disponibile în traducere românească, în volumul: Hölderlin, *Imnuri şi ode*, trad. de Ştefan Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu, BPT, Editura Minerva, Bucureşti, 1977. De câte ori vom avea ocazia, vom trimite la acest volum, indicând între paranteze drepte pagina corespondentă a traducerii româneşti. Intenţia hermeneutică a autorului ne-a obligat însă să modificăm uneori traducerile existente.]

în care devine posibilă adorarea, adorarea eterului – a „Tatălui Slavei" (*Eterului*, GSA 1, 1, 204, 2 = 107). Rămâne să meditām cum anume e pusă în joc aici taina Tatălui. Dar poetul nu are nicidecum nevoie de concepte, nici de substitute ale conceptului (alterări alegorice ale discursului conceptual) de vreme ce lui, ca poet, lucrurile însele îi devin cuvânt explicit. Cel care vorbește aici este „acoperișul de metal al clopotniței" sau, mai degrabă, soarele care îl face să înflorească, colorând țigla. În jur zgomotele, culorile și sunetele se confundă pentru a ieși și mai mult în evidență din singularitatea subliniată înainte: strigătul nu contrazice tăcerea giruetei, așa cum nici strigătul rândunelei nu tulbură calmul clopotniței. Din aceste constituiri reciproce se naște „o viață calmă, *ein stiller Leben*" (372, 5 = 939, 9): nu o natură moartă (*Stilleben*, spune germana), ci un calm de tensiuni echilibrate prin ansamblul ce le individualizează și le face vizibile – viață. Viața, aici, provine din acest calm. Dintr-un astfel de joc se detașează silueta ce se înscrie pentru totdeauna în fereastra boltită, silueta unui om care coboară scările, revenind după ce a tras clopotul, siluetă care transpare, apoi apare, în sfârșit se profilează – albăstrie pe fond albastru – ca o formă. Sau, mai degrabă, „atunci când forma se distinge atât de mult, survine punerea în imagine a omului însuși" (372, 6–7 = 939, 10.11). Atunci când silueta, în loc să se confunde cu altele sau în loc să se piardă în apariția ei, găsește mijlocul, în acel „calm", de a se distinge (*abgesondert*, 372, 6), ea devine vizibilă în albastrul care o primește. Se decupează în acesta, așa cum se decupează un colaj albastru de Matisse: cu o rigoare imprevizibilă și implacabilă. Și totuși, Hölderlin nu spune numai distingerea formei. El nu vede doar forma, ci ceea ce, într-un albastru adorabil, forma însăși eliberează pentru o altă viziune. Pornind de la o formă,

el indică faptul că o imagine (*Bild*) a omului devine posibilă. Nu că omul ar admite doar o imagine, formă printre altele; ci el are proprietatea sau posibilitatea de a lăsa să-i fie dată, în formă, o imagine (*Bildsamkeit*). În deschiderea ferestrei de la clopotniţă, apare pesemne forma siluetei pe care o pune în lumină şi o delimitează „viaţa calmă". Dar prin această apariţie, reiese mai cu seamă că omul *poate* să apară în şi ca imagine.[2] Privirea poetului vede arătându-se, în aparenţa sensibilă a unei siluete, taina apariţiei omului: că omul poate să capete formă într-o imagine aşa cum se prinde (sau nu) rădăcina într-un sol.

Unde s-ar afla deci această apariţie în care omul se descoperă pe sine pus în imagine? În cadrul unei ferestre – cea din clopotniţă –, în măsura în care „ferestrele, acolo unde bat clopotele, sunt ca nişte porţi deschise către frumuseţe, *an Schönheit*" (r. 8 = r. 12–13). Aici, frumuseţea se descoperă în deschiderea ferestrelor, dar mai cu seamă porţile devin porţi către Frumuseţe: Frumuseţea califică ogiva (sau arcul de cerc?) ca fereastră, dispunând albastrul adorabil care conturează, cu linia sa în mod discret obsedantă, apariţia ca imagine. Însă ce să înţelegem, aici, prin Frumuseţe? „Chiar şi o floare e frumoasă, pentru

[2] Deşi *Bildsamkeit* nu e folosit de Kant, nu putem să nu ne gândim aici la doctrina schemei prezentate în *Critica raţiunii pure*, descrisă nu atât ca un *Bild*, cât ca „reprezentarea unui procedeu universal al puterii de imaginaţie (*Einbildungskraft*) pentru a crea unui concept imaginea sa" (*KrV*, A 140–B 179 = trad. fr. TP 152). *Imaginaţia* indică aici puterea de a turna în imagine forţa unei puneri în scenă fără efecte, căutate, fără mistificare, dar care dă formă esenţei înseşi a lucrului, pe care o lasă să capete formă din el însuşi. Vezi, evident, Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1929, §§ 19–23 etc. = trad. fr. *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953.

că înflorește sub soare" (372, 24–35 = 940, 40–41). Soarele, pe care, la asfințit, poetul îl numește „soare frumos" (373, 32 = 941, 94), cum ar putea el oare să ofere Frumusețea? Doar pentru că el însuși trimite la „Natura, puternică, dumnezeiesc de frumoasă" din care provine (*Precum atunci când în ziua odihnei...*, 118, 12 = 833, 12). Natură sau, spune unul dintre poemele din *Umnachtung*, „Divinitatea ne călăuzește, amicală / Pentru început cu albastru" (*Plimbarea*, 276, 17–18 = 1026, 12–13). Dar cum anume poate Natura învesti în chip divin mai mult decât „ferestrele cerului" (*Apropiatul mai bun*, III, 237, 1 = 904, 1), pentru a aduce imaginea în ferestrele făcute de mână omenească, adică în ogiva clopotniței? Pentru că, după cum continuă enigmatic poetul, „aceste porți fiind de asemenea în acord cu Natura, ele se aseamănă cu copacii pădurii" (372, 8–9 = 939, 14–15). Acestui „de asemenea (*auch*)" ce introduce această asemănare, îi răspunde, rândul următor, „Căci puritatea e de asemenea și frumusețe". Ce leagă acest „de asemenea"? Bineînțeles, el leagă frumusețea, care definește Natura și provine din ea, cu puritatea, care o imită omenește – așa cum arta imită natura („imită, *nachahmen*", r. 14 = r. 23). Cum anume imită arta Natura? Hölderlin gândește aici în acord cu Aristotel: „Pe de o parte, arta duce la capăt ceea ce natura e incapabilă să opereze; pe de altă parte, ea o imită."[3] Arta nu imită natura decât pentru a o desăvârși; ceea ce înseamnă că nu o desăvârșește decât jucând în continuare rolul acesteia, jucând rolul ei: arta procedează în mod natural, chiar acolo unde

[3] *Fizica*, II, 8, 199 a 15–16. Vezi comentariul lui J. Beaufret, „Hölderlin et Sophocle", în Hölderlin, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, trad. și note de F. Fédier, U.G.E., Paris, 1965, pp. 8 și urm. Datorăm mult acestei remarcabile ediții.

natura nu mai poate înainta decât artistic. „Fiecare îşi împlineşte în felul lui, unul mai frumos, celălalt mai brutal, misiunea de om, aceea de a multiplica viaţa Naturii, de a o accelera, de a o particulariza, de a o amesteca, de a o separa, de a o lega. Trebuie să recunoaştem hotărât că acest instinct originar, de a idealiza, de a pretinde, de a modela, de a dezvolta şi de a desăvârşi Natura nu mai animă aproape deloc activitatea oamenilor...Vezi tu, dragul meu, tocmai am formulat un paradox: nevoia artistică şi formativă (*Kunst und Bildungstriebe*), cu toate modificările şi varietăţile ei, e un veritabil serviciu adus de oameni Naturii."[4] Acest „paradox" e singurul care luminează asemănarea pe care am indicat-o: desigur, puritatea, nu mai mult decât ogiva, nu se confundă cu frumuseţea; însă divinul izvorăşte propriu-zis prin faptul că ele „imită" „de asemenea" ceea ce natura a omis să le dea. Sau mai degrabă: nu e vorba de omisiune şi nici de lipsă, de vreme ce albastrul adorabil scaldă şi inundă atât ogiva pură, cât şi copacii frumoşi. E vorba aici de divin: că puritatea ar putea să desăvârşească, în felul ei, ceea ce atinge frumuseţea

[4] *Scrisoare către fratele său*, 4 iunie 1799, n. 179, *GSA* 6, 1, 328–329 – 711. Vezi întregul *Fundament al lui Empedocle*, din aceeaşi perioadă (Hamburg), din care în special: „Arta e înflorirea, perfecţiunea naturii. Natura nu devine divină decât prin legătura sa cu arta, care e de o specie diferită, dar armonică. Atunci când fiecare dintre cele două e în întregime ceea ce poate fi, şi când una se uneşte cu cealaltă, îi umple lacuna celeilalte, lacună ce îi e necesară, pentru a fi într-adevăr ceea ce poate fi ca particular, atunci suntem în prezenţa desăvârşirii, iar divinul se găseşte la jumătatea drumului dintre cele două. Omul organic, artistic e floarea naturii", (*GSA*, 4, 1, 152 = 659). Tot în acest sens trebuie, bineînţeles, să înţelegem: „Citeşte în viaţă arta, în opera de artă viaţa, / Dacă o vezi pe una drept, o vei vedea şi pe cealaltă." (*Pentru sine însuşi*, *GSA*, 1, 1, 305).

în alt fel. Frumusețea desăvârșește „în mod originar" ceea ce puritatea pune în valoare „în mod cultural". Mai precis, „întoarcerea originară" îi cedează artei, din punct de vedere cultural, faptul de a da strălucire naturii, așezând-o în adevărul ei: arta însăși ne deschide calea către ceea ce, pentru noi, rămâne cel mai originar. Dacă florile îi datorează soarelui frumusețea în care ele se conturează, „adesea ochiul găsește în această viață ființe (*Wesen*) mai frumos de numit decât chiar florile" (r. 25–26 = 940, 41–44). Ceea ce depășește în frumusețe florile, pe care le luminează soarele, ca pe orice ființare, e actul de limbaj ce l-ar numi ca atare: arta poetică așadar.

Nici o altă splendoare nu depășește frumusețea, ci doar gestul care desemnează altminteri frumusețea: gest artistic, mai originar, în „întoarcerea" sa „originară", decât originarul din fire. Dobândirea formei, provocată de om și în care el se evocă pe el însuși, nu adaugă nimic naturii – decât întârzierea omului care îi măsoară frumusețea. Și mai bine spus: care se măsoară cu ea în frumusețe. Forma dobândită nu dublează natura, așa cum nici omul nu o depășește, deși o desăvârșește: „Frankfurt, după formă, totuși, / E reproducere (*Abdruck*) a Naturii, vorbind de ea, / Adică a omului" (*Despre Abis într-adevăr*... 250, 13–15 = 913, 13–15). Omul și forma reprodusă trimit aici numai la Natură, dacă nu cumva o au în vedere în radicala sa originaritate: orașul este pus în formă de către om conform naturii. La fel introduce Aristotel πόλις-ul[5]. Reproducerea nu se reduce la o repetare opacă, pentru că Natura însăși imprimă în ea nedesăvârșirea care trebuie împlinită. Această impresie (*Abdruck*) devine potrivită dacă privirea, care o primește, ghicește în Natură forma

[5] Aristotel, *Politica*, I, II, 1252 b 27 – 1253 a 39.

care *nu* se prezintă în ea – tocmai aceea care urmează a fi văzută (sau arătată). Potrivirea sigură ce îngăduie o astfel de vedere, Hölderlin o numeşte „puritate"[6]: „Căci unde ochii drumeţesc, mai perceptibil/ E-acolo spiritul, şi deschis şi mai senin înfloresc / formele crepusculare ale vieţii/ Acolo unde o lumină mai sigură se-arată" (*Unei prinţese din Dessau*, GSA 1, 1, 309, 17–20 = 461). În puritate, ca într-un alt mediu optic, spiritul devine perceptibil: imperceptibilul capătă aici formă. În „spiritul grav"[7], neputinţele crepusculare ale Naturii eliberează deschisul în care – atât „în mod cultural" cât şi, cu atât mai mult, în mod originar – lumina „sigură" şi „gravă" a spiritului le face, ca pe nişte flori, şi chiar mai mult decât pe ele, să înflorească. O astfel de gravitate ne îngăduie să îndurăm lumina în care spiritul face să apară forme din lipsa crepusculară de forme: atunci, în chip poetic, omul poate să-i dezvăluie „gravitatea şi cuvântul ce îşi este de ajuns"[8].

Căci e nevoie de gravitatea spiritului: imaginea, ivită din privirea ce o pune în imagine (*Bildsamkeit*), se conturează pe albastrul adorabil, apariţie de o potrivire insuportabilă şi de o rigoare uimitoare. Imaginea nu numai că învesteşte întreaga esenţă (*Wesen*) a lucrului în silueta în care se detaşează forma, ci ea se conturează în acelaşi timp cu forma care *nu* o preceda în mod natural. Pictorul, care

---

[6] *În albastru adorabil*, 372, 9, 16, 20 = 939, 15, 27, 34; 373, 2, 12 = 940, 48, 64.

[7] *Ibid.*, 372, 10–11 = 939, 17; 373, 13 = 940, 67.

[8] *Remarques sur Antigone*, § 2, *GSA*, 5, 267 = tr. Fédier, *loc. cit.*, 70–71. — Problema seriozităţii califică de fapt rezistenţa (*dauern*, 372, 16 = 939, 27; *bleiben*, 373, 2 = 940, 48) în faţa purităţii spiritului. Omul ratează, cel mai adesea, o astfel de rezistenţă (*Pâine şi vin*, § 6 şi § 8, 93–94 = 811–812, 91 şi 141), astfel încât divinul nu mai poate, în ochii lui, să capete chip.

vede lucrul instalându-se în vizibil, întreg și dintr-odată, cunoaște această coincidență a formei și a imaginii, Hölderlin desemnează și trăiește această coincidență: „Atât de simple (*einfältig*) sunt imaginile, atât de sfinte (intacte, *heilig*), încât, într-adevăr, adeseori ți-e frică să le descrii" (372, 11–12 = 939, 18–20). Simplitate sfântă a imaginii care apare într-o formă – omul în fereastra ogivală: oricine a *văzut*-o vreodată a cunoscut înfricoșarea. Oricine citește începutul poemului, fără a-l resimți până în adânc să nu mai continue să citească: cele ce urmează aici îi vor scăpa pentru totdeauna. Imaginea nu trebuie să fie descrisă, pentru că simplitatea uimitoare suscită înfricoșarea. Această înfricoșare, liniștită și discretă, imperceptibilă și invizibilă pentru cei mai mulți, aparține în esența ei punerii în imagine (*Bildsamkeit*). A pune în cuvinte „ivirea" invizibilului în vizibil implică faptul că înfricoșarea aureolează vizibilul. Omul, a cărui puritate trebuie să îndure spiritul, se oferă de asemenea înfricoșării, pentru că ea izvorăște din punerea în imagine. Omul trebuie să îndure această înfricoșare în măsura în care primește imaginea în chip poetic. Articulată în *Bildsamkeit*, înfricoșarea îi aparține. Cum „să rămâi pur", și până unde? La această întrebare, tocmai aceea a punerii în imagine, Hölderlin nu dă un alt răspuns decât dublarea aporiei: omul trebuie să îndure încercarea imaginii „imitându-i" pe Cerești, de vreme ce de la ei își are el imaginea – fiind „imagine a divinității" (372, 22 = 939, 36)[9]. Fiind el însuși imagine a originarului suprem,

[9] Aluzie evidentă la *Facerea*, 1, 27, după cum o confirmă *Ce e deci viața oamenilor?* (209, 1 = 817), *Unicul* I (153, 25–26 etc. = 864), dar poate și la *Coloseni*, 1, 15, unde Pavel îl definește pe Hristos drept „chipul nevăzutului Dumnezeu": câteodată, titlul de „imagine a lui Dumnezeu" îi revine, într-adevăr, lui Hristos (*Către Madonă*, 216, 150 = 892).

divinul, cum ar putea vreodată omul să se asigure în faţa înfricoşării imaginilor care, în preajma purităţii sale, îl provoacă?

Cereştii, la care trebuie să aspire omul, „care sunt întotdeauna buni, au totodată, precum cei bogaţi, virtute şi bucurie" (372, 12–14 = 939, 20–22). Omul se va măsura deci cu divinitatea, fără ca aceasta să-i aducă nenoroc; el va fi imaginea ei – „atâta vreme cât bunăvoinţa, pură cum este, sălăşluieşte încă în inima lui" (372, 16–17 0 939, 26–27). Bunăvoinţa, în care puritatea se află la lucru, aspiră la bucuria şi la virtutea (*Tugend*) cereştilor. Faptul că nici un text – după ştiinţa noastră – nu vine aici să lămurească, chiar şi cu o lumină piezişă, obscuritatea, aceasta arată poate punctul obscur al poemului, punct care îl susţine în întregime. Cereştii şi, prin ei, Divinitatea surprind puritatea aşteptată de la om şi îi vin în întâmpinare, prin virtutea şi bucuria lor, în care recunoaştem ceea ce prefigurează bunăvoinţa noastră. Bucuria şi virtutea rezultă – ies la iveală pe neaşteptate – din bogăţia lor: bogăţia îngăduie bunăvoinţa, în care se acordă virtutea şi bucuria. Bunăvoinţa (*Freundlichkeit*) dă naştere „prieteniei", în care celălalt rămâne la distanţa care îi adăposteşte apariţia. Cereştii rămân la distanţă, astfel ei pot *vedea* imaginile. Numai retragerea lor face ca vizibilul să se înalţe. Sau, mai degrabă, vizibilul nu primeşte amprenta şi omagiul unei înălţări decât prin întâmpinarea pe care o oferă retragerea. Bucuria şi virtutea celor bogaţi – e bine-cunoscut – provin din faptul de a te îngriji, care-ţi permite să „vezi ceea ce va veni". Dar, spre deosebire de noi, bogaţii cereşti nu se îngrijesc pentru a poseda mai bine, pentru a îngheţa bunurile în capital; ei se îngrijesc pentru a nu poseda, pentru a lăsa să „înflorească" imaginea în care lucrurile capătă formă. Ceea ce în altă parte

Hölderlin înțelege prin „a se îngriji"[10] indică pasul înapoi ce deschide perspectiva, așa cum altitudinea unei vederi aeriene face să apară forme și reliefuri ce nu pot fi cuprinse de privirea prea pământească, pe scurt spus, adăpostește venirea invizibilei imagini. Retragerea zeilor ar trebui poate înțeleasă în primul rând astfel: ca o discreție care lasă să vină, „așteaptă să vadă" și dă distanță lucrului. Dacă e propriu privirii Cerești să se retragă dinaintea lucrurilor pentru a putea întâmpina imaginea lor, omul va trebui să imite această retragere. Dar, în mod dublu, pentru că el nu întâmpină înălțarea imaginilor decât păstrându-se el însuși ca o „imagine a divinității", pe care doar o retragere o poate face să apară. Înainte de a-și pregăti o retragere, omul trebuie să beneficieze de o retragere care să-l lase să capete formă într-o imagine. Tocmai din această cauză se retrag zeii: se retrag dinaintea omului care le devine imagine, așa cum omul trebuie să se retragă pentru ca invizibilul lumii să-i devină imagine. Evidența zeilor, sau a lui Dumnezeu (textul trece aici la singular), coincide strict cu retragerea lui: cerul se retrage pentru a oferi, „în albastru adorabil", fondul și fondurile în care orice lucru prinde imagine. Această retragere, în loc să anuleze imaginea, îi asigură stăruința anterioară și de neocolit. „E Dumnezeu necunoscut? Este el manifest (*offenbar*) precum e cerul? Aș crede mai degrabă că așa e." (372, 17-18 = 939, 29-30); acestei secvențe îi răspunde o alta:

[10] *Schonen*, vezi notele 13 și 51. Putem, nu fără a forța puțin limba, să traducem aici *Tugend* prin *reținere* (și nu banalul *virtute*, așa cum propune, cu oarecare exactitate semantică, dar nu filozofică, A. du Bouchet (ed. Pléiade, 923, 22, apoi 940, 65)? Celelalte referințe ale acestui termen, rar în lexicul hölderlinian (*GSA*, 2, 2, *Dichterberuf*, 477, 12 și *An die Madonna*, 844, 30), nu par a confirma acest sens.

„Ce e Dumnezeu? necunoscut, şi totuşi/ chipul Cerului e plin / de însuşirile sale."[11] Evidenţa şi necunoaşterea se confundă pentru cel care concepe, în cele din urmă, retragerea drept modul cel mai radical de prezenţă a lui Dumnezeu, şi doar al lui. La fel, retragerea artizanului modelează în cele din urmă *artefactul* până la ireductibilitatea lui: astfel, mai mult ca niciodată, *artefactul* constituie, în el însuşi şi în întregime, marca celui care se retrage din el. Cel care ar vrea o altă evidenţă a lui Dumnezeu decât această retragere manifestă nu ştie, pesemne, ce anume cere. Doar dacă nu cumva el cere ca Dumnezeu însuşi să se facă *Bild, εἴκων*, adică să mai adaste încă în retragere pentru ca propria lui imagine să ia naştere. Şi retragerea se stabileşte atunci în chiar sânul lui Dumnezeu: kenoză. Altundeva, Hölderlin a gândit aceasta în mod explicit.[12] Căci nici o

[11] *Ce e Dumnezeu?* (219, 1–3 = 887, 1–3). Vezi *Tânguirile lui Menon după Diotima*, § 7, „O, tu, care lucruri sublime să văd şi să cânt mai voios / Decât Zeii-n tăcere, ca ei, învăţatu-m-ai mult în extaze" (2, 1, 77, 85 = 797 [trad. rom., p. 246]). O versiune anterioară dă, pentru acest ultim vers, „Şi ca ei tăcută să-i cânt pe zeii tăcuţi" (2, 1, 73, 75). Putem să o preferăm pe aceasta. Vezi *Vaticanul*: „Să-l păstrăm neamestecat şi cu discernământ / Pe Dumnezeu, asta ne-a fost încredinţat" (252, 12–13 = 915), şi *Remarci despre Antigona*, § 3 (*loc. cit.*, pp. 78 şi urm.). La fel şi J. Beaufret: „Sarcina cea mai proprie a omului, cea care îi e încredinţată ca slujire şi ca preocupare este astfel de a învăţa să îndure această *absenţă a lui Dumnezeu* care e figura cea mai esenţială a prezenţei lui. A şti să îndeplineşti o astfel de sarcină înseamnă să intri în dimensiunea cea mai proprie a *tragicului* şi a *tragediei* (*Trauer-spiel*)" („Hölderlin et Sophocle", în *Remarques*..., p. 15).

[12] Vezi, pentru asta, H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, III, 2/1, *Theologie, Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969, pp. 196–211 = trad. fr. *La Gloire et la Croix*, III, 2, *Théologie***, *Nouvelle Alliance*, Aubier, Paris, 1975, pp. 183–196; şi *Theologie der drei Tage*, Benzinger, Einsiedeln, 1969 = trad. fr. în *Mysterium Salutis*, 12, pp. 13–275, Cerf, Paris, 1972.

vizibilitate nu se dă spre a fi văzută într-o formă, fără ca o retragere să o preceadă pentru a o întâmpina. Acest fond, în care se schiţează locul Tatălui, rămâne deci un abis. Aşa cum un cer susţine imaginile ce se formează pe el.

Omul ar putea deci imita natura, aspirând la ea, prin retragerea din imaginile pe care le întâmpină. Astfel, el l-ar imita pe cel a cărui retragere o mimează – Dumnezeu, cu siguranţă, necunoscut. Hölderlin indică această imitare a unei retrageri printr-o alta drept măsură: „...omul se măsoară cu divinitatea, fără ca aceasta să-i aducă nenoroc" (372, 12 = 939, 28–29). Este o măsură în care omul dobândeşte în acelaşi timp atât măsura sa, cât şi pe a celui cu care se măsoară. Dar ce măsură îşi găseşte astfel omul? „E Dumnezeu necunoscut? Este el manifest, precum e cerul? Aş crede mai degrabă că aşa e. Asta e măsura omului" (*loc. cit.*). Măsura omului ar fi oare să se măsoare cu Dumnezeu? Fără doar şi poate, cu condiţia ca nici o trivialitate să nu mascheze esenţialul; că Dumnezeu însuşi, ca retragere care întâmpină, stabileşte o măsură, aceea însăşi a retragerii sale: Dumnezeul fericit „...pare dispus să dea viaţă / Să creeze bucuria împreună cu noi; adesea ştiind astfel măsura (*kundig des Masses*)/ Ştiindu-ne de asemenea pe noi care respirăm, Dumnezeul care rabdă şi îngrijeşte (*schonend*)/ Trimite o fericire coaptă în oraşe şi în case"[13]. Pentru a-şi stabili măsura proprie, omul ia

[13] *Întoarcere*, 96, 24–27 = 816. Vezi, de asemenea, în acest sens, *Rătăcitorul*: „Tu însă, mi-ai vorbit: sunt de asemenea zei, şi care domnesc. / Mare le e măsura, şi totuşi el, omul, măsoară de bunăvoie cu palma" (80, 17–18 = 799); *Pâine şi vin*: „...la ceasul amiezii / Sau în mijlocul nopţii adânc există o măsură comună / Tuturora, însă menit ceva propriu e fiecăruia / Fiecare se duce mereu şi se-ntoarce de unde e-n stare." (91, 43, 45 = 809 [trad. rom, p. 256]); *Sărbătoarea păcii*: „Căci mereu cruţător şi atent la măsură atinge /

măsura pe care Dumnezeu o stabileşte, retrăgându-se. Dar, cum Dumnezeu nu-şi dă măsura întreagă decât în retragerea lui şi cum doar cel care se adăposteşte acolo îşi cunoaşte numărul paşilor, nimeni nu cunoaşte măsura retragerii divine. „N-ating nicicum aşa cum aş vrea / măsura. Dar un Dumnezeu ştie / Când va veni acest mai bun care-i întreaga mea dorinţă" (*Unicul*, I, 155, 89–91 = 865). Nu doar imitarea divinului cere participarea la retragerea lui (şi transpunerea ei în propriul nostru destin), ci şi faptul de a nu măsura măsura acestei retrageri. Divinul păstrează o justă măsură, pe care omul nu o imită (desăvârşind-o) decât dacă suportă sarcina de a trebui să-şi determine singur măsura – adică să o îndreptăţească. Pentru om, a-şi determina sieşi măsura în care el îşi atinge binele cel mai propriu nu e atât un absurd destin solitar, cât o sarcină în care, prin harul retragerii divine, el devine imaginea acesteia. Reţinerea pe care o astfel de dublă retragere o face cu putinţă determină omul să orânduiască spaţiul pe care l-a descoperit, aşa cum o maree descoperă o plajă. Orânduirea pe care omul o duce – în timpuri aglomerate şi pline de merite – la bun sfârşit, un sfârşit care se amână neîncetat (orânduirea unui teritoriu oferă ipostaza tehnică a acestui fapt), nu ar trebui să disimuleze reţinerea care, atentă la retragere, se măsoară cu măsura. Ceea ce puritatea[14] susţine aici – că omul e imagine a

Numai o clipă locuinţele omului / Zeul, subit, însă când ? nimeni nu ştie." (Acest text, editat şi publicat în 1954 este absent în *GSA*; el este reluat de către F. Beissner în *editio minor*, *Hölderlin*, *Sämtliche Werke*, Frankfurt, Insel, p. 344, pe care o citâm, = 860 [trad. rom., p. 308]).

[14] Puritatea, de altfel, e legată de măsură: „Căci de măsura grosolanului / Are nevoie / Neprihănitul spre a se cunoaşte" (*Titanii*, 219, 64–66 = 894 [trad. rom., p. 334]).

divinității – are de-a face mai puțin cu meritul (*Verdienst*), cât cu maniera exclusivă de străbatere a distanței pe care, în retragerea lui, omul o asigură imaginii lumii – adică „în chip poetic". „Creația poetică este, după cât se pare, o măsurare privilegiată. Mai mult chiar. Poate că propoziția «Creația poetică este o *măsurare*» trebuie accentuată astfel: «*Creația poetică* este o măsurare». În creația poetică se împlinește ceea ce orice măsurare este în temeiul esenței sale [...] Creația poetică este luarea-măsurii (*Mass-Nahme*) înțeleasă în sensul strict al cuvântului – acea luare a măsurii în care omul primește, acum abia, măsura pentru vastitatea esenței sale."[15] (Heidegger). Numirea care respectă retragerea e singura ce poate scruta imaginea. În rostirea poetică, limbajul scapă statutului unui „limbaj-obiect", ca și statutului de simplu mijloc de comunicare; el se menține, domnește la distanță sau, mai degrabă, păstrează distanța: neexercitând nici o luare în posesie a lucrului de către om, el aduce lucrul și omul într-un dialog, într-un intim și tăcut acord. Este ceea ce Hölderlin înțelege aici prin „a locui": doar dacă poezia păstrează, în ea, distanța, acest pământ devine nu doar „locuibil", ci și sălaș în care să rămâi. „Pentru aceasta, cuvintele trebuie să răsară, precum florile" (*Pâine și vin*, § 5, 93; trad. rom. p. 258). Parcursul se închide tocmai prin faptul că, aici, cuvintele imită frumusețea originară a florilor.

---

[15] „...Poetic locuiește omul...", în *Essais et conférences*, p. 235 = *Vorträge und Aufsätze*, II, p. 70. E de la sine înțeles că nu vom comite greșeala de a spune din nou, prost, ceea ce e gândit acolo. Lectura noastră presupune acest text, care o face cu atât mai expusă. [Trad. rom. G. Liiceanu și Th. Kleininger, în *Originea operei de artă*, Humanitas, 1995, p. 209. (*N. tr.*)]

9. Povara bucuriei

„E oare pe pământ vreo măsură? Nici una" (372, 23 = 940, 37–38). Nici o măsură: în primul rând şi în mod fundamental, pentru că retragerea nu se menţine prin ea însăşi. Singură „durează" şi „rămâne" (372, 16; 373, 2 = 939, 29; 940, 33) puritatea a cărei îndurare, ca şi cea a lui Ioan, „a rămas pură" (*Patmos*, III, 180, 73); puritate pentru care „rămâne numai o măsură" (*Pâine şi vin*, § 3, 91, 44 = 809), de vreme ce o prilejuieşte, o învesteşte poetic în retragerea sa. „Enigmă e orice ţâşnire" (*Rinul*, 143, 46 = 850 [trad. rom., p. 296]), ea corespunde strict destinului enigmatic al omului de a nu locui decât în chip poetic. A rămâne poet – a persista în postura poetică pentru a rămâne – constituie sarcina prin excelenţă a omului, dar şi taina pentru care „[există] poeţii în vremuri sărace" (*Pâine şi vin*, § 7, 94, 122 = 813 [trad. rom., p. 259]). Fără poet dispar, odată cu măsura, formele şi punerea în imagine. Poate oare omul să continue în mod poetic să fixeze măsura ce trebuie întotdeauna păstrată, fără ca ea să se fixeze vreodată pornind de la ea însăşi? În momentul în care dionisiacul izbucneşte cu toată puterea şi încearcă să-l înece pe om, este un act eroic să rămâi în puritate pentru a păstra măsura. „A rezista, a ţine piept smulgerii, aceasta e viaţa eroică a omului care, într-o vreme tragică, tocmai că nu se expune tragediei"[16] (F. Fédier). Eroismul poetic se sustrage tragicului atâta vreme cât el rămâne îndeajuns de pur pentru a măsura retragerea, măsurându-se cu nemijlocitul divinului. Într-un al doilea sens, măsura poate lipsi: nu că n-ar fi deja fixată, ci pentru că

[16] F. Fédier, *Remarques…*, *loc. cit.*, p. 166, comentând începutul § 2 din *Remarques sur Antigone*, pp. 71–72.

fixarea ei poetică eșuează în cazul omului. Apare astfel tragedia: Oedip stăpânește din noaptea sa ultimele două mișcări ale poemului (373, 20 = 941, 2–3). Poemul se mișcă deci, până la sfârșit, între pierderea măsurii și persistența poetică a omului.

Ce semnifică aici strălucirea florilor, a păsărilor de lângă pârâu; de ce îi sunt opuse în mod brutal „esența" și „virtutea" (373, 4, 13 = 940, 51, 65)? Florile sunt „frumoase" pentru că soarele are prin fire sarcina de a le pune în imagine. Pârâul, și el „frumos", nu datorează această punere în imagine decât orânduirii naturale care îl face liniștit. „Porumbeii din preajma mormintelor" (373, 8–9 = 940, 58–60) nu fac, leneși, decât cuibul unei creații în care – fără ajutorul, dar în folosul lor – „înflorește" o viață mai animată. „Formele" lor (373, 7 = 940, 56), nechemând nici o măsură, nu ajung la punerea în imagine propriu-zisă. Din această cauză, poate, pârâul nu se oferă decât „ca ochi al divinității" (373, 5 = 940, 54), însă deloc, asemenea omului, ca *imagine* a lui. Omul se poate deci extazia în fața frumuseții îmbelșugate care, prin natura ei, îl obsedează până la nostalgie. Dar e necesar să înțeleagă că nu trebuie nicidecum să se pună de acord cu belșugul, ci cu măsura, „iar dacă nu, de cel atotputernic se-apropie vulturul cu aripile sale" (373, 2–3 = 940, 48–49) care, și în aceste clipe, „caută bogată pradă / Părintelui, nu ca odinioară" (*Germania*, 150, 45–46 = 856 [trad. rom., p. 303]). Acestea rămân cânturi de păsări, dar omul nu e păsărar, nici nu cântă din fluierul de momit păsări, el care „poetic" păstrează măsura. Suferința, plină de invidie pe figurile date fără efort lucrurilor de către natură, poate foarte bine să-l facă să „sângereze în fața formei și a inimii" (372, 27 = 940, 45), „să-i izvorască lacrimi din ochi" (373, 6–7 = 940, 35–36) – chiar și această suferință aparține esenței raportului său de nedepășit cu Natura. Căci dacă omul suferă

pentru că, prin punerea sa în imagine „culturală", nu egalează abundența formelor originare, aceasta se petrece deoarece, mai originar, e de datoria lui să păstreze măsura prin care propria sa puritate poate împlini punerea în imagine a ceea ce *Natura* abandonează, printr-o binevoitoare slăbiciune. Omul nu poate dori nimic mai înalt decât „esența, care e formă" (373, 3–4 = 940, 51). Aceeași „virtute" care aparține Celor cerești (373, 13 = 939, 22 și 372, 13 = 940, 66) ca „reținere" ce adăpostește îi acordă omului menirea sa esențială. Așa cum abundența formelor spontane nu infirmă măsura pe care Dumnezeu[17] o păstrează, pe măsura lor, în ele, tot așa și măsura pe care o păstrează omul nu pierde nimic măsurându-se cu ea însăși – cu o modestie care nu atinge niciodată înălțimea unei „comete" – fără să-i fie deci adusă nici o atingere. „A dori ceva mai înalt, natura omului nu-și poate permite (*sich vermessen*)" (373, 12–13 = 940, 64–65). *Vermessen*: a măsura, comentează Heidegger, conform „unei delimitări reciproce a domeniilor în interiorul dimensiunii"[18]; *sich vermessen*: a se înșela și a se rătăci măsurând cu o lipsă de măsură, deci pierzând, cu exactitate, orice măsură. De fapt, omul pierde măsura de îndată ce vrea să măsoare divinitatea cu etalonul lui. Nu doar prin ὕβρις, ci prin uitarea faptului că măsura, care îi asigură esența, nu imită, din divinitatea a cărei imagine este, decât o retragere, tocmai pentru că divinitatea se dă în această retragere. Dublul eșec al lipsei de măsură arată că doar o retragere imită retragerea: ea nu reușește să reproducă măsura divină, și pierde mai ales sensul măsurii – esența măsurii ca retragere. De unde rătăcirea ei cu privire la esența omului. De unde reîntoarcerea insistentă a poemului la „spiritul grav",

[17] Vezi *Grèce*, III, 257 = 917–918.

[18] Heidegger, „...poetic locuiește omul...", *loc. cit.*, p. 234, nota 1.

care păstrează măsura. Căci „viața e făcută din fapte, și îndrăzneț!/ Un scop înalt, o mișcare mai susținută / Înaintare și pas, dar și din fericirea pe care o dă virtutea / Tot de o mare seriozitate, și totuși de o tinerețe limpede" (*Die Zufriedenheit*, 279, 29–32). Fericirea se naște dintr-o reținere, pe care o pregătește doar marea gravitate, care rămâne în depărtarea unei distanțe ce imită distanța divinului. Ceea ce e demn de laudă nu e – nu mai mult decât meritul (*Verdienst*) faptului de a fi ocupat – lipsa de măsură care distruge măsura, ci „virtutea" care, cu „vioiciunea" (373, 13 = 940, 66) unei „tinereți limpezi", locuiește suplu, ritmic și smerit în retragere.

Revenind, cu o genială pertinență, asupra primei puneri în imagine, poetul o deplasează totuși într-o a doua punere în imagine: în grădină – închisă, ca și cimitirul – fata primește de la spiritul sever, printre coloane, un suflu (recunoaștem în trecere ambivalența biblică a lui πνεῦμα, vezi și *Ioan*, 3, 8). Coloanele formează de asemenea ferestre, precum ogiva clopotniței, pentru ca în ele să vină în imagine forma omenească. De ce forma capătă aici imagine? Pentru că gravității spiritului îi corespunde măsura care deschide spațiul pentru o vizibilitate: coloanele. Și totuși, Hölderlin modifică viziunea: fata capătă imagine pentru că ea însăși (și nu, ca mai înainte, spațiul ce o primește) „e simplă în ființa și simțirea ei" (373, 16–17 = 940, 70-71). „Simplul" „cerului simplu"[19] atinge simplitatea fără a trebui să se îngrijească în vreun fel de acest lucru. Tânăra, pentru a atinge „simplitatea / Învățăcelului" (*Patmos*, I, 167, 78–79 = 869 [trad. rom., p. 314]), trebuie să se îngrijească de acest lucru din toată ființa și din toată inima ei. Într-adevăr, o astfel de simplitate e lăudată de spiritul grav: ea

[19] Vezi *Ce e deci viața?*, 209, 9 și 5 = 887.

cucereşte, prin gravitate şi răbdare, în durerea şi greutatea retragerii, omagiul care o face vizibilă în imagine. Această retragere, care împrejmuieşte fereastra apariţiei, e oare de ajuns pentru a fi întrezărită între coloane? În nici un caz: amintind dificila încercare pe care strofa a doua a poemului o anunţa (înainte de a o resimţi efectiv în strofa a treia), Hölderlin face să răzbată până în fiinţa şi în inima fetei condiţiile deosebirii sale vizibile. Chipul pus în imagine sărută, drept cadru al său, coroana în care se delimitează retragerea ce, în mod făţiş, o prezintă. Ce arată aici coroana? Ea e împletită din mirt „care nu se găseşte decât în Grecia". Fără frunzele greceşti, „Nu-i nici o serbare, şi totuşi aş vrea să pun lauri pe-o frunte" (*Tânguirea lui Menon după Diotima*, § 2, 75, 25 = 795 [trad. rom., p. 244]). Însă nici Grecia însăşi nu mai împleteşte astfel de coroane pentru propriile ei oraşe: „Însă unde sunt? Unde-nfloresc cunoscutele culmi în serbare?/ Theba şi Atena tânjesc" (*Pâine şi vin*, § 6, 93, 99–100 = 812 [trad. rom., p. 258]). Palmyra rămâne, printre altele, o „pădure de coloane în câmpiile deşertului"; dar au murit totuşi în ea „spiritele fericiţilor", de când „Coroanele voastre / În timp ce de graniţa / A tot ce respiră treceţi,/ De zei, odată cu-aroma de fum, şi / Departe, de foc, răpite v-au fost" (*Vârstele vieţii*, 115, 5–9 = 832 [trad. rom., p. 279]). Ceea ce arată două lucruri privitor la coroană. În primul rând, dacă, transgresând limitele, muritorii îşi despodobesc frunţile şi oraşele de orice coroană, coroana manifestă – în cadrul a cărui formă capitală o subliniază, manifestă şi cuprinde – măsura. A rata măsura: a pierde, odată cu capul, coroana. Nu le păstrează pe amândouă decât cel care, din toată fiinţa şi din toată inima lui, îndură poetic simplitatea. Împrejmuirea grădinii şi fereastra coloanelor nu înlocuiesc coroana:

e nevoie pentru asta de virtutea sobră și de spiritul grav. Doar omul trebuie să se încoroneze, pentru că, în măsură, numai el învinge. El singur învinge, pentru că trebuie să lupte. El singur luptă, pentru că trebuie să se străduiască să se îngrijească de ivirea lumii din retragerea sa. Dar atunci ce rost are să fie amintită coroana dacă, atribuind-o mirtului „aflat în Grecia", e interzis s-o împletim, astăzi, când Grecia însăși și-a pierdut coroanele? În ce sens poți să mai fii „grec" pentru a fi încoronat cu măsură, dacă o astfel de încoronare nu mai este posibilă în modul său grec? Trebuie să trimitem aici sumar la meditația lui Hölderlin privitoare la comparația dintre situația grecilor și a hesperienilor – noi ceilalți, întârziații, occidentalii, adică descendenții. Ceea ce este propriu grecilor, în Unul-Tot originar, este raportul nemijlocit cu focul din Cer, de care se găsesc dintru început copleșiți. De aceea, ei introduc, din punct de vedere cultural, diferențierea și discreția, singurele care pot menține o sobrietate iunoniană.

Grecii, odată cu Homer – sau, mai exact, odată cu „darul expunerii în care, începând cu Homer, ei excelează"[20] – se îndepărtează cel mai mult de menirea lor înnăscută: contopirea nemijlocită în focul din cer. Zeii și oamenii, cer și pământ se deosebesc unii de alții în aura prezentării lor. Eschil se mișcă între acești doi poli. De unde *Antigona* lui Sofocle: printr-o „întoarcere originară" (*vaterländischer Umkehr*), tragicul sfâșie sobrietatea iunoniană pentru ca, evacuând măsura (Creon), să revină la ceva mai

[20] *Lettre à Böhlendorf*, Stuttgart, 4 decembrie 1804, n. 236, în *Remarques...*, pp. 96–97, și *GSA*, 6, 1, 426. Despre expunerea distinctă a personajelor la Homer, vezi *Despre Ahile*, *GSA*, 4, 1, 224 = 597–598; vezi și *Diferitele moduri ale poeziei*, *ibid.*, 338 fg. = 601 *sq.*

originar = Unul-Tot, dionisiacul. Dimpotrivă, proprie hesperienilor le este sobrietatea originară, separarea discretă dintre zei şi oameni, dintre cer şi pământ; ceea ce grecii nu cunosc decât în mod cultural, noi trăim în mod natural. Să însemne asta că noi păstrăm măsura şi ne împletim coroanele mai uşor decât grecii? Dimpotrivă. „Sună ca un paradox. Însă o afirm încă o dată şi o încredinţez examinării tale ca să te foloseşti de ea: odată cu progresul culturii (*Bildung*), ceea ce e specific naţional îşi va pierde din ce în ce mai mult din preeminenţă. Din această cauză, grecii sunt mai puţin stăpâni pe *pathos*-ul *sacru*, pentru că le era înnăscut... La noi, e invers." Ceea ce e înnăscut, tocmai pentru că e originar, îşi pierde întâietatea, în favoarea a ceea ce – în mod cultural, în fiecare moment epocal – ocupă avanscena. În consecinţă, grecii vor săvârşi, în *Antigona* de exemplu, o „întoarcere originară", care să-i readucă la *pathos*-ul lor înnăscut: Unul-Tot, dionisiacul. În sens invers, dar în mod paralel, trebuie să împlinim „întoarcerea originară", care să ne facă să reînvestim menirea *noastră* înnăscută: „claritatea" prezentării (*Darstellung*), claritatea punerii în imagine. *Darstellung* pentru un *Bild*, într-un cuvânt *Bildsamkeit*. Ceea ce-i revine aproape firesc hesperianului, acestui întârziat, este, aşadar, fără doar şi poate, măsura. Dacă prin urmare ţine doar de el să se reîntoarcă la ea, ca la ceva înnăscut, în opoziţie cu „întoarcerea originară" a grecului către dionisiac, de ce mai cerem mirtului grecesc crenguţe pentru coroana noastră? Pentru că, dacă Antigona e poate ultimul cuvânt al grecilor despre destinul lor originar, *Oedip* „este în lumea «greacă» capodopera «culturală» prin excelenţă [...] Tot din această cauză, pentru noi, care suntem contrariul grecilor, *Oedip* constituie un model de nedepăşit, dacă vrem să nu mai strălucim în *entuziasmul excentric*,

pentru a scrie în sfârșit o adevărată tragedie modernă"[21] (J. Beaufret). Excentricul și culturalul grecilor – *Oedip* – jalonează calea întoarsă pe care va trebui să o urmăm, pentru a ne asuma trăsătura noastră originară – măsura. Soarta „culturală" a grecilor, tocmai pentru că o contrazice pe a noastră, ne favorizează și mai mult, marcând chiar „întoarcerea" noastră „originară", în mod radical ne-greacă. Măsura – pentru care *Oedip* ar fi modelul cultural cel mai pregnant, fiind grecesc în cea mai mică măsură – nu ne poate surveni, atâta vreme cât propria noastră „întoarcere originară" nu se petrece decât din Grecia – chiar dacă aceasta se îndepărtează de la măsură. Pentru a împleti coroana noastră, doar Grecia, care și-a desfăcut-o pe a ei, ne mai poate da încă mirt.

Figura lui Oedip va domina de acum înainte poemul până la sfârșit. Totuși, ea nu e introdusă decât după o punere în imagine care, reluându-le pe cele ale bărbatului (prima strofă), apoi pe ale fetei (a doua strofă), îi oferă celei de-a treia strofe suportul sensibil. Cineva, cu condiția să fie un *om*, nu poate privi o oglindă fără ca, în această aparență, să nu-și apară lui însuși ca dobândind o înfățișare. Punerea în imagine se produce aici fără ca un albastru adorabil, o coroană, o fereastră din coloane sau ogivă

[21] J. Beaufret, „Hölderlin et Sophocle", în *Remarques*..., 17. Vezi F. Fédier: „Aici (*Remarques sur Antigone*, § 3, *ibid.*, pp. 80–81) apare prin ce anume este destinul lui Oedip, în chip încă mai profund decât personajul său, mai degrabă hesperian decât grec, dat fiind faptul că el supraviețuiește și nu-și găsește moartea decât la capătul unei a doua tragedii, după ce a trăit aici o viață întreagă, așa cum trebuie să facem noi pentru a corespunde menirii Hesperiei" (*ibid.*, p. 173). Dezvoltarea precedentă trimite, o dată pentru totdeauna, la înțelegerea *Remarcilor*..., pe care o fac cu putință abordările lui J. Beaufret și F. Fédier.

să intre în joc. Pentru orice altă fiinţare, aceste condiţii trebuie să fie îndeplinite, înainte ca punerea în imagine să se producă: măsura trebuie păzită, retragerea, adăpostită, spiritul grav, păstrat. Dar, dacă omul doreşte imaginea omului, atunci falsa retragere şi profunzimea mincinoasă a unei oglinzi îndeplinesc la perfecţie acest rol. Retragerii i se substituie reflexul. Nici o fericire de nesusţinut nu trebuie să susţină apariţia lucrului în imaginea lui: a mişca, banal, oglinda e de ajuns. Imaginea privită astfel în oglindă descurajează admiraţia. Paradox: punerii în imagine a omului „care" pune în imagine îi lipseşte distanţa prin care primeşte, ca om, toate celelalte imagini. Mai mult, imaginea oglindită nemijlocit a omului „echivalează" (*gleicht*, 373, 19 = 940, 74) cu omul însuşi care pune în imagine. Ochii lui nu mai văd înălţarea la vizibil a unei fiinţări, ci tot nişte ochi – pe ei înşişi. Aceşti ochi oglindiţi nu văd ochii ce se oglindesc fără să-i tulbure: căci dacă „imaginea omului are ochi" – spre deosebire de lună, a cărei lumină împrumutată subliniază cu atât mai mult că ea rămâne „un chip ca de umbră al pământului nostru"[22] – aceşti ochi înşişi îl privesc tot pe om. La rândul lor, ochii oglindiţi oglindesc la infinit. Imaginea fără distanţă se multiplică şi îl reproduce (*abgemahlt*, 373, 20 = 940, 74) neîncetat şi înnebunitor pe om. Distanţa, pe care oglinda doar o mima, dispare din fantasma imaginilor. Acest „imaginar", punând prea uşor în imagine, abandonează şi distanţa, şi imaginea. – „Regele Oedip are, poate, un ochi în exces" (373, 20–21 = 941, 76–77); nu e precizat dacă Oedip poartă, ciclopic, acest ochi în propriul lui corp, între ceilalţi doi ochi pierduţi. Se spune însă despre acest ochi că e „în exces" (*zuviel*), nu doar în plus. El îi provine

[22] *Pâine şi vin*, § 1, 90, 14 = 808 [trad. rom., p. 255].

din exterior, exterior care îi reflectă imaginea intimă. Ochiul „în exces" nu e oare cel care, din adâncul imaginii lui, îl priveşte pe Oedip ? Oare ochiul pe care Oedip îl are „în exces" nu este „un ochi rău", unul care „deoache" ? Ochiul, prin care imaginea oglindită îl oglindeşte la rândul ei pe Oedip, bulversează punerea în imagine şi invadează măsura. Or, tocmai bulversarea măsurii ce trebuie regăsită şi păstrată constituie problema prin excelenţă a tragediei greceşti şi, într-un alt sens, a celei mai puţin „greceşti" dintre tragediile greceşti, *Oedip*. Ochiul pe care Oedip îl are „în exces" – văzând bulversarea măsurii – nu-i echilibrează pe ceilalţi doi pierduţi, de vreme ce acest ochi nu e al lui, ci e acela care îl priveşte pe Oedip însuşi. Oedip nu vede, cu un ochi interior, ceea ce oricum ochii pierduţi n-ar vedea (ca în *Aedul orb* şi *Chiron*). Ochiul, care, privindu-l, anihilează pentru el distanţa, îl întunecă din punct de vedere spiritual infinit mai mult decât îl orbesc fizic ochii pierduţi. El înfruntă, prin această orbire, conceptul imediat de Unu-Tot, de dionisiac, de divin – se redescoperă orbeşte fiu al focului, fără retragere, nici măsură. „Cei mai orbi sunt, de altfel, fii ai zeilor."[23] Ochiul ce descalifică pentru Oedip distanţa îl proiectează fără rezerve şi fără retragere în lupta lăuntrică pentru un raport cu divinul, în care eşuează orice punere în imagine (*Bildsamkeit*) şi orice sobră distincţie. Hesperian în această privinţă, Oedip se va lupta totuşi pentru aceasta, în chiar sânul orbirii care îl face, prin suferinţă, fiu nemijlocit al zeilor.

Acum, termenul de suferinţă scandează neîncetat textul. De ce? Suferinţa lui Oedip nu rezidă nicidecum în orbirea fizică şi morală a faptului că el se condamnă pe sine însuşi, ci, în primul rând, ca şi pentru Hercule şi

[23] *Rinul*, 143, 40–41 = 850.

Dioscuri, în abolirea măsurii, ceea ce înseamnă „lupta cu Dumnezeu" (373, 28 = 941, 88). Descoperim aici episodul biblic al luptei lui Iacob cu îngerul (*Facerea*, 33, 23–27)? Căci „prezentarea tragicului se sprijină în principal pe un lucru de nesusţinut, anume că Dumnezeu şi omul se însoţesc, şi că, orice limită fiind abolită, puterea [înspăimântătoare] a Naturii şi străfundul omului devin, prin exaltare, una, iar nelimitatul fapt de a deveni-una se purifică printr-o separare nelimitată". Tragicul se desfăşoară atunci când „spiritul fidel şi sigur suferă în locaşul nemăsurii (*im zornigen Unmaas*)"[24]. Oedip caută măsura şi o ratează, netrăind în locul ei decât nemăsura, în care zeul apare într-o confuzie nemijlocită şi abstractă. Din această cauză, „la limita extremă a durerii, nu mai rămân decât condiţiile timpului şi ale spaţiului": prezenţa divină îl învesteşte atât de violent pe om, încât, la limită, orice imagine, *inclusiv a sa*, dispare, pentru că a dispărut orice distanţă care o putea primi. Prezenţa divină se abstrage într-o imagine minimală: formele kantiene ale sensibilităţii ca simple condiţii ale experienţei posibile[25]. Într-o astfel de ruptură, mai putem încă vorbi de suferinţă, de vreme ce nefamiliarul (*Ungeheuer*) îi distruge pe cei pe care îi copleşeşte? Aici îşi găseşte suferinţa lui Oedip singularitatea: el nu numai că suferă de lipsa de măsură a divinului, ca Hercule; însă suferă „de asemenea" (*auch*, şi *doch*, 373, 30 = 941, 90 şi 91) din cauza faptului (şi pentru faptul) de a nu muri de această lipsă de măsură. Oedip supravieţuieşte depăşirii măsurii şi survenirii imediate a divinului. „Iar nemurirea,

[24] Succesiv, *Remarques sur Œdip*, *loc. cit.*, pp. 62–63 şi pp. 54–55; vezi *Remarques sur Antigone*, pp. 62–63, 68–69 şi 78–79.

[25] *Remarques sur Œdip*, § 3, *loc. cit.*, pp. 64–65, şi comentariul lui J. Beaufret, p. 21, precum şi nota lui F. Fédier, p. 164.

când ai parte de invidia acestei vieţi, e de asemenea suferinţă" (373, 29–30 = 941, 89–90). Grija invidioasă şi indiscretă a unei vieţi depăşind orice măsură nu e de-ajuns pentru a-l omorî pe Oedip. În suferinţa lui, el îndură, ca şi cum ar exista un refugiu, asaltul nemijlocit al divinului. În absenţa măsurii, el nu renunţă la măsură, ci, orb, înspăimântat şi răbdător, o aşteaptă neîncetat. În loc să cedeze focului din cer (precum Prometeu sau Antigona), el îndură „frumosul soare" (373, 32 = 941, 95), într-o retragere care nu se sprijină pe măsură, ci este menţinută cu forţa. Soarele nu mai împodobeşte aici cu o frumuseţe naturală imaginea lucrurilor (strofele 1 şi 2), ci arde imediat chiar şi ceea ce voia să rămână în retragere: în timpul verii, omul suportă arsura, fără a se abandona plăcerii de a se mistui în focul solar, precum Empedocle în Etna. Suferinţa lui Oedip devine cea a lui Hölderlin, deci a noastră, a hesperienilor: dacă „pot spune îndreptăţit că Apollo m-a atins", omul trebuie să înveţe să suporte, într-o retragere ce rămâne să fie cucerită, prezenţa divinului, cu durere, arzând la focul lui de departe, fără a se contopi cu el. „Odinioară, puteam să exult descoperind un adevăr nou, o vedere mai bună a ceea ce este deasupra noastră şi în jurul nostru" – acesta a fost momentul grec, cel al *Antigonei*, regresul de la sobrietatea iunoniană la dionisiacul fiilor focului; „Acum mi-e groază să nu sfârşesc precum anticul Tantal, care a primit de la zei mai mult decât putea digera"[26] – moment „occidental", deja cel al lui *Oedip*: a reveni de la confuzie la măsură, menţinând retragerea până şi

[26] *Lettres à Böhlendorf*, respectiv din 2 decembrie 1802, n. 240 (*GSA*, 6, 1, 432 = 1009 = *Remarques*..., pp. 104–105), şi din decembrie 1902, n. 236 (*ibid.*, 427 = 1005 = *Remarques*..., pp. 96–97). Paralela dintre Oedip şi destinul lui Hölderlin e indicată explicit de aceste două scrisori.

în agresiunea divinului. Supraabundenţa divinului pe care o trăieşte Oedip, ca pe o nenorocire cu care îl strivesc zeii, nu trebuie să mascheze că în darul divin, mai esenţial decât durerea, rămâne darul însuşi. Lucrul cel mai dureros nu este durerea pe care o trimit zeii, ci darul divin însuşi. Supraabundenţa însăşi devine dureros de suportat. Dacă Oedip s-ar nărui sub povara fericirii unui delir bahic, durerea lui ar fi, de asemenea, ba poate chiar mai mult, greu de suportat. „Dar fiecăruia măsura lui. / Căci nefericirea e o sarcină greu de purtat, / Dar fericirea e încă şi mai grea."[27] Sarcina proprie lui Oedip şi suferinţa lui rezidă tocmai în acest fapt: a suporta absenţa măsurii, a supravieţui depăşirii ei, a lucra la restabilirea ei. Tânguirile lui Oedip mărturisesc, în cele din urmă, toate, că supraabundenţei – ca şi lui însuşi – „îi lipseşte" (374, 3 = 941, 98) măsura.

„Viaţa e moarte, iar moartea de asemenea e o viaţă" (374, 1 = 941, 100). Poemul se încheie cu enunţul eliptic şi riguros al jocului său. Că viaţa ar fi moarte, putem înţelege urmărind, încă o dată, *Remarcile despre Antigona*: „Prezenţa tragicului se bazează [...] pe faptul că Dumnezeu, în imediateţea lui, fiind în întregime una cu omul [...], că *infinita* posesie a spiritului, separându-se salutar, se cuprinde pe ea însăşi *în mod infinit*, adică în opoziţii, în conştiinţa ce suprimă şi conservă (*aufhebt*) conştiinţa, şi că Dumnezeu e prezent sub chipul morţii."[28] Unirea

[27] *Rimul*, 148, 203–205 = 854–855. Vezi şi „Atoateiubitoarco, şi-ntărită / Să poţi purta o fericire grea" (*Germania*, 151, 63–64 = 854–855 [trad. rom., p. 304]) şi: „Ca împreună să poarte cu el fericita povară" (*Stuttgart*, § 6, 89, 94 = 807 [trad. rom., p. 254]).

[28] *Remarques sur Antigone*, § 3 (*loc. cit.*, pp. 78–79). Vezi, de asemenea, poate, *Lettre à S. Gontard*, n. 182, *GSA*, 6, 1, 337 = 719: „Îmi spun cu voce înceată acest cuvânt de temut: mort în viaţă!"

nediferenţiată a divinului şi a umanului în tragica lipsă de măsură îi impun conştiinţei să-şi suprime limitele, pentru ca, la limită, să se suprime şi să se depăşească pe ea însăşi, pentru a se lăsa pătrunsă în mod absolut de Dumnezeu. Pentru privirea conştiinţei, Dumnezeu capătă atunci chipul morţii, de vreme ce moartea face posibilă, ca o condiţie, unirea. Când „viaţa" e triumfătoare – nu numai ca „viaţă liniştită" (372, 5 = 939, 9), ci şi ca „viaţă plină de invidie" (373, 29 = 941, 89), una a cărei încărcare excesivă asaltează măsura – tensiunea sa, departe de a reconcilia umanul şi divinul, o răstoarnă, prin excesul care îi e propriu, în moarte. Când „viaţa plină de invidie" nimiceşte măsura în care forma capătă imagine, ea nu lasă să subziste, pentru ea însăşi, decât o singură formă, formă a non-formei – moartea. Că moartea ar putea „de asemenea" să fie viaţă, nu o putem înţelege decât meditând asupra noului nume care, puţin mai înainte, i-a fost atribuit lui Oedip, „sărman străin în Grecia" (374, 4 = 940, 99). Din fire, Grecia provine din – iar prin *Antigona* se întoarce la – ivirea originară a fiilor focului, unde divinul e în chip dionisiac supraabundent. În Grecia, Oedip rămâne sărman şi străin. El rămâne nostalgic după măsură, la antipodul interesului plin de invidie pe care îl arată divinul faţă de el. Păstrând retragerea, cum anume ar fi el depozitarul unei vieţi, de vreme ce nefericirea acumulată – iar aceasta e încercarea lui cea mai autentică – l-a supus îndelung morţii înaintea morţii lui fizice? Doar dacă nu cumva această lungă încercare a unei morţi fără sfârşit nu constituie tocmai noul chip al vieţii cu divinul: „...nelimitatul fapt de a deveni-una se purifică printr-o separare nelimitată", *„infinita* posesie a spiritului, separându-se în chip sfânt (*heilig*), se cuprinde pe ea însăşi *în mod infinit*". Purificarea şi sfânta cezură arată, poate – doar

cu condiţia de a admite retragerea şi smerenia ei, „viaţa plină de invidie" dispărând în forma morţii –, că singurătatea va deschide spaţiul unei prezenţe a divinului. Aici, Hölderlin adaugă într-o incidentă decisivă: „...Dumnezeul nemijlocit, în întregime una cu omul (căci Dumnezeul unui apostol e mai mediat, e cea mai înaltă concepţie în cel mai înalt spirit)."[29] Dumnezeul apostolului se opune Dumnezeului imediat al tragediei, pentru că este „mai mediat". Într-un sens, de fapt, Dumnezeul imediat admitea deja o mediere: pentru a dispărea, măsura trebuia să-l preceadă. Dumnezeul apostolic nu ar înlătura, prin urmare, niciodată măsura, pentru că apariţia lui ar rămâne în distanţă, deci ar rămâne, simplu, o *apariţie* vizibilă în imagine. Apostolicitatea arată, din punct de vedere teologic, că Dumnezeu nu survine niciodată în mod mai intim decât prin mijlocirea unui trimis, astfel încât, în Hristos, sărăcia trimisului şi splendoarea celui ce-l trimite se întrupează în aceeaşi formă.[30] Acum, retragerea, ca distanţă nu provizorie, ci definitivă, este lucrarea „mai mediată" a apostolului, care introduce un Dumnezeu discret. Dar atunci ce arată sărăcia solitară, atât de puţin „grecească", a lui Oedip? Faptul că discreţia şi medierea apostolică se întâlnesc aici – spre deosebire de tragedia şi de „întoarcerea originară" greacă – ca răbdare şi măsură ne pune pe gânduri. Oare nu „unul dintre străini"[31] debarcă la Patmos, după ce şi-a părăsit sălaşul natal? Singurătatea sosirii se potriveşte discreţiei locului în care pătrunde

[29] *Remarques sur Œdip*, § 3 (*ibid.*, pp. 62–63), şi *Remarques sur Antigone*, § 3 (*loc. cit.*, pp. 78–79).

[30] Vezi R. Brague, „L'Apostolicité de l'Église", „Pour une exégèse apostolique" şi „L'Esprit-Saint, témoin du Fils" în *Résurrection*, nr. 45, 46, 47 (Paris, 1974 şi 1975).

[31] *Patmos*, I, 167, 67–68 = 869.

omul: permanenţa măsurii. Rămâne deci de gândit că măsura sau, mai radical, distanţa nu fac posibilă punerea în imagine a lumii şi a ceea ce se lucrează în om şi în vederea lui decât prin faptul că, mai esenţial, ea pregăteşte prezenţa, desigur necunoscută, a lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu se dă decât în interiorul distanţei pe care o păstrează şi în care ne ocroteşte.

10. Distanţa filială

Trebuie să învăţăm de la Grecia să o părăsim – singurul fel de a rămâne la înălţimea ei. „Ştiu acum că în relaţie cu grecii, în afară de ceea ce, pentru ei, ca şi pentru noi, trebuie să fie lucrul cel mai înalt, adică raportul viu, destinul (*Geschick*) viu, nu ne e permis să avem ceva *identic*."[32] Trebuie să părăsim Grecia, pe care „întoarcerea" ei „originară" o duce întotdeauna din ce în ce mai mult către Unul-Tot, către dionisiac. Cu atât mai mult cu cât, după belşugul de contopiri divine, Grecia s-a golit acum de zei: „De ce oare un zeu nu mai însemnează, ca altădată, fruntea omului, / pecetluind cu propria pecete pe cel pe care l-a atins?"[33] Călătoria prin care poemul ajunge din Alpi în Patmos nu poate fi înţeleasă decât într-o astfel de întoarcere: dintru început, plecarea dorită (a zbura pe culmi) se înscrie într-o „reîntoarcere" (*wiederkehren*) a „inimilor credincioase", care nu se îndepărtează niciodată decât pentru a-i vizita pe cei care „locuiesc aproape" (*Patmos*, I, § 1, 169, 9–15 = 867). Îndepărtarea şi apropierea,

[32] *À Böhlendorf*, 4 decembrie 1801, n. 236, *GSA*, 6, 1, 426 = 1003, şi *Remarques...*, pp. 98–99. Vezi şi *lettre à Schiller*, din 2 iunie 1801, n. 232, *ibid.*, 422 = 999–1000.

[33] *Pâine şi vin*, § 6, 93, 105–106 = 812 [trad. rom., p. 257].

plecarea şi venirea par a se contopi într-o aceeaşi credinţă. Când zeul ajunge prea aproape, vrem să-l prindem, iar pericolul, mai mult decât dificultatea, ne doboară. Ceea ce ne salvează creşte odată cu pericolul însuşi: apropierea cea mai tulburătoare a lui Dumnezeu ne învaţă că a ne îndepărta de el – a lua distanţă –, asta e ce poate face credinţa cea mai înaltă. Apropierea lui Dumnezeu nu este grea (*schwer*) decât în măsura în care găsim în ea prilejul unei prinderi (*fassen*) care, tocmai, nu ne poate lăsa decât să prindem şi să desprindem. În punctul cel mai intim al proximităţii, faptul ce ne izbăveşte nu e oare tocmai acela de a vedea desfăşurându-se distanţa şi dispărând orice promiscuitate, de a trăi aşadar distanţa? El nu înlătură, aici, încercarea, ci ne pregăteşte în vederea îndurării ei: cu cât se face apropierea mai apăsătoare, până la promiscuitatea cu divinul, cu atât creşte pericolul, cu atât apare mai intens ceea ce izbăveşte: poate că apropierea nu trebuie apucată ca un bun de tezaurizat, ci primită, ca un dar în care distanţa rămâne la fel de ireductibilă ca şi prezenţa care se dă, în ea, fără întoarcere. Zborul pe care un „geniu" îl face cu putinţă trebuie astfel să depăşească Grecia, să ajungă până în Asia. Sau mai degrabă să se întoarcă de la ea: Asia, unde dionisiacul străluceşte în splendoarea sa cea mai somptuoasă, oferă oricărei locuiri „Palate zidite de zei" (*Patmos* 166, 45 = 868 [trad. rom., p. 313]) – în care, tocmai, „a locui poetic" devine cu neputinţă. Astfel încât între Grecia şi Asia, lumi ale dionisiacului, nu rămâne decât să te „întorci" către grota întunecată, către insula ce „sălăşluieşte" fără splendoare în mare (*Patmos* 166, 55 şi 60 [trad. rom., p. 314]), pentru ca o „apropiere" de această taină, să devină posibilă (166, 56 şi 167, 67). De ce îngăduie Patmos apropierea? Nu atât o îngăduie cât, mai degrabă, o suscită: „săracă", ea se poate lăsa abordată de „străin" fără a-l

desfigura printr-o generozitate apatridă; tăcerea sa „cu drag / Răspunde la jalea bărbatului" (176, 72-73). De ce atât de „mult primitoare" în sărăcia ei? Tocmai pentru că e săracă: Patmos oferă spaţiul în care zeul nu-l răneşte pe om cu prezenţa lui, nici nu-l întristează şi pustieşte cu absenţa lui, ca în Grecia de acum „atee". Insulă apostolică: pe ea, divinul nu se prezintă, ci se reprezintă; „ucenicul pe care-l iubea Iisus" poate astfel, fiind el însuşi apostol, să rămână aici. Soarele care dă splendoare sau arde dionisiac nu descoperă aici decât sărăcia: „Dar aceştia trei / Sunt ca vânătorii / Ce vânează sub soare sau / Ca un lucrător care, trăgându-şi sufletul, / Îşi descoperă capul, sau ca un cerşetor" (*Unicul* III, 164, 92–96 = 866–7). După Bacchus şi după munca pe care o îndură sub soare Hercule, Hristos. Sub soare, Hristos nu triumfă, nici nu munceşte: mai greu, cerşeşte. El respinge desăvârşirea agresivă a soarelui, cu o sărăcie care ia distanţă. Sărăcia arată şi subliniază că forma cea mai înaltă în care Dumnezeu e prezent în om nu răneşte cu luminã figura omului, ci, de la o anume distanţă, îl ajută să capete imagine.

Patmos, în ciuda numeroaselor sale versiuni, nu aminteşte deloc măsura printre temele sale. Şi totuşi, nimic nu îl guvernează atât de mult ca ea. Vom verifica aceasta, reintroducând treptat fiecare dintre momentele dezvoltate, în paralel, în poeme contemporane lui care încearcă, de asemenea, să mediteze la figura lui Hristos, precum *Împăciuitorul...*, *Sărbătoarea păcii*, *Unicul*, *Pâine şi vin*. O lectură sinoptică a acestor poeme pare, într-adevăr, posibilă şi justificată.[34] Ce lipseşte deci pentru a face

[34] Suntem bucuroşi să ne recunoaştem aici datoria faţă de J.-M. Garrigues, OP, a cărui meditaţie spirituală asupra lui Hölderlin („Hölderlin: de l'impatience de parousie à la passion d'apocalypse", inedit) ne-a condus de la un capăt la altul al acestei lucrări.

experienţa divinului? În nici un caz, mai ales într-un prim moment, divinul însuşi: „Fericirea vine prea limpede, prea orbitoare", şi omului îi e teamă de ea, ca de o supraabundenţă ce îl striveşte. Dacă darurile îi vin de la zei, fără a-l consuma imediat, el nu poate, asemenea unui barbar, decât să se desfete cu ele. „Şi-abia dacă ştie să mânuie darul / Plăsmuieşte, pierde şi sfânt îi devine aproape nesfântul, / Tot ce cu mâna-i de har prosteşte şi darnic atinge."[35] Aceeaşi orbire şi pe timp de restrişte, şi la vremea recoltei: omul vrea întotdeauna să posede divinul. Cereştii ştiu asta foarte bine, dar i se expun: „E lucrul ce-l îndură Cereştii pân' la capăt", pentru că vor să-l facă pe om să se obişnuiască cu darul unei prezenţe, precum şi cu prezenţa darului. De unde jocul lipsei şi al supraabundenţei, până când omul va putea „să-i vadă în faţă pe Cei revelaţi". Omului îi lipseşte, pentru a recunoaşte toate aceste daruri, zeul însuşi care le pregăteşte: „Să-l poarte, mai întâi." La ce trimite aici „a purta"? Fără nici o îndoială, ca un ecou al Evangheliei, trimite la: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteţi să le purtaţi" (*Ioan*, 16, 12). Omul ratează divinul pentru că nu ştie să îndure şi se scufundă în indiferenţă sau în posesie. Nu reuşeşte să ştie cum „se păstrează totdeauna o măsură". Dacă Dumnezeu „se îngrijeşte... de măsură" şi nu atinge decât cu moderaţie sălaşurile pe care oamenii le găsesc de locuit e din cauză că „dacă nu ne-ar cruţa Dătătorul, / De mult binecuvântarea pe vatră/

Prin el am cunoscut *Hölderlin. Eine Studie*, Nürnberg, 1949, unul dintre ultimele eseuri ale lui E. Przywara, al cărui destin genial şi dureros a fost atât de apropiat de cel al lui Hölderlin. Vezi, de asemenea, B. Allemann, „Der Ort war aber/ Die Wüste", în *Martin Heidegger, Zum siebzigsten Geburstag*, G. Neske, Pfullingen, 1959.

[35] *Pâine şi vin*, 92, 74 şi 92, 79–80 = 811, apoi 92, 81, 92, 83 şi 93, 1 = 811; în sfârşit 91, 44 = 809 [trad. rom., p. 257].

Ar mistui vârful şi temelia"[36]. Măsura pe care o păstrează divinul ne împiedică să ne abandonăm binecuvântării nemijlocite. Însă, de fapt, trebuie să putem primi divinul chiar şi în darurile sale, de vreme ce, la fel de bine, „Totuşi multe-am primit din / Cele divine [...] Chiar mai mult, căci omeneşte ne sunt / Apropiate acele străine stihii"[37]. Amploarea primirii noastre va depinde doar de forţa noastră de a „purta" ceea ce ni se încredinţează: puternica stranietate a divinului. Până unde putem primi? Până unde se poate abandona generozitatea divinului fără reţinere, fără a păstra vreun rest? „Din grijă faţă de măsură", Dătătorul nu poate da după măsura pe care noi singuri o fixăm, cea a forţelor noastre, de vreme ce aceasta tocmai că nu e de ajuns: „Ah! nu aflu măsura niciodată după cum îmi doresc / Dar un Dumnezeu ştie / Când va veni acest mai bine care-i întreaga mea dorinţă" (*Unicul*, I, 155, 89–91 = 865). Doar un zeu ştie măsura potrivită dorinţei şi cântului meu – omul nu fixează el însuşi măsura în interiorul căreia raportul său cu divinul devine imagine. Oare măsura pe care el o păstrează când pune în imagine un alt lucru trebuie – când e vorba de propria sa punere în imagine – să-i scape? Poemul precizează totuşi cine trebuie să fixeze şi să păstreze măsura, în care divinul şi omul se pun reciproc în imagine: „Căci astfel e Stăpânul / Devenit pe pământul nostru / Un vultur prizonier /... Asemeni lui e prizonier sufletul eroilor. / Trebuie ca şi poeţii / Să fie, ei cei născuţi din spirit, legaţi de lume" (*ibid.*, 156, 92–94... 103–105 = 865). Dumnezeu e „cel care ştie" amploarea măsurii, cu condiţia doar ca, Stăpân fiind, să-i cunoască totuşi, ca unei închisori, teritoriul şi

[36] *Sărbătoarea păcii, ed. minor, loc. cit.*, pp. 345, 52 şi 345, 61–63 = 860 [trad. rom., p. 308].

[37] *Ibid.*, p. 345, 64–65 şi 67–68 = 860–861 [trad. rom., p. 308].

limitele. Poetul imită această dublă apartenenţă în ceea ce-l priveşte, el, cel ce trebuie să-şi păstreze spiritul „mundan" (*weltlich*): bipolaritate, în care poetul trece prin încercarea măsurii lui; bipolaritate care nu-i permite omului să rămână şi să sălăşluiască decât în chip „poetic"; bipolaritate, în sfârşit, pe care Întruparea lui Dumnezeu, care se manifestă în măsura umană, o fondează în mod radical. Dacă Fiul şi poetul se suprapun, aici, fără să se amestece e, poate, din cauză că „orice religie, în esenţa ei, ar fi poetică"[38]. Poate, de asemenea, ceea ce Hölderlin înţelege prin „poezie", departe de a da seamă de Întrupare ca de o ilustrare, printre altele, a divinului (în maniera bine intenţionată a unor critici, toţi devotându-se lecturii textelor celor mai explicite ca şi cum n-ar fi nicidecum vorba, în ele, de Hristos), nu-şi găseşte profunzimea cu adevărat poetică decât într-o dezbatere hristologică. Măsura cerului şi a pământului, a omului şi a zeilor o pregăteşte numai omul care sălăşluieşte poetic – adică cel care primeşte în umanitatea lui supraabundenţa divină şi care, ca să spunem aşa, amortizează şocul acestei primiri cu trupul lui, până când umanul şi divinul se manifestă unul în altul fără amestec, nici separaţie. Poemul afirmă limpede instituirea celor două extreme ale măsurii: „Şi mulţi care / îl văzură, pe acesta, se înfricoşară de el, / Căci lucrul cel mai străin îl împlinea / Tatăl iar printre oameni / Înfăptuia cu adevărat lucrul cel mai bun, / Şi foarte tulburat, de asemenea, / a fost de asta Fiul..." (*Unicul*, I, 156, 95–101 = 865). De ce înfricoşarea? Pentru că, lăsând deoparte orice rezervă, Tatăl înstrăinează divinitatea, înfăptuind-o, cu ultima efectivitate, în mijlocul oamenilor: depăşirea măsurii ar trebui aici să-l umple de ardoare, prin binecuvântarea ei, pe beneficiar. Însă acesta, Hristos, deşi

[38] *Despre religie*, *GSA*, 4, 1, 281 = 650.

„tulburat", a primit şocul lui Dumnezeu, atingerea lui, fără a cădea sub povară. Prin acest fapt a statornicit în El însuşi măsura de nedepăşit a ceea ce umanitatea poate cunoaşte din Dumnezeu. Trupul lui a devenit astfel efectivitatea măsurii şi deci centrul poetic al lumii. Se impune cu atât mai mult problema de a şti de ce lucrul cel mai străin (*sein Ausserstes*) poate rămâne cel mai bun (*sein Bestes*) – atât pentru umanitate, cât şi pentru divin –, fără ca ambele să se scufunde în dionisiac. De ce reuşeşte Hristos să menţină măsura fără amestec, nici separaţie?

Divinul care învesteşte umanitatea lui Hristos nu o face, cu toate astea, să devină monstruoasă, pentru că acceptă, în el însuşi, diferenţa, „Căci niciodat' el nu domneşte singur" (*Unicul*, I, 155, 71 = 865). Cine? „Ah! desigur / Îl cunosc, pe cel ce te născu, pe Tatăl tău, / Acelaşi care..." (155, 61–63 = 865). Divinul care îl învesteşte pe Hristos acceptă măsura, pentru că Dumnezeu este Tată. Să observăm că o astfel de declaraţie urmează imediat cuvântului atât de enigmatic care îl consemnează pe Hristos, în faţa „fraţilor" lui, Bacchus şi Hercule, drept „Cel unic": „O sfială totuşi mă reţine / Să te confrunt, ca semen al lor, / Cu oameni din astă lume (*weltlichen*)" (155, 59–61 = 865). Desigur, ceilalţi zei nu pălesc dinaintea lui Hristos pentru că sunt „oameni din astă lume", de vreme ce sfârşitul poemului îl califică şi pe el ca fiind „mundan, *weltlich*" (156, 105 = 865). De ce pălesc ei atunci? Pentru că doar Hristos vine de la un Tată: şi nu provine de la un Tată decât în măsura în care numai el vine ca „Unul-Născut, μονογενές" al lui (*Ioan*, 1, 14). El atestă paternitatea lui Dumnezeu manifestându-se, prin excelenţă, în chip filial. În Hristos, divinitatea devine filială. Singur între zei, Hristos îşi trăieşte divinitatea nu atât ca pe o învestire sau ca pe o deposedare, cât ca pe libertatea unui dar primit de la Tatăl şi înapoiat lui. Determinarea lui drept „Cel unic" nu îi recuză pe

ceilalţi zei, descalificându-i ca apariţii mediocre şi sărmane ale divinului, cât îi recunoaşte lui Hristos distincţia, separaţia şi, ca să spunem aşa, individualitatea proprie unei persoane în chiar sânul divinităţii. Hristos nu merită titulatura de „Unic" pentru că numai în El divinul devine persoană. El e „Unic" în sine, ca Fiu al unui Tată – fără nici o referinţă polemică la ceilalţi zei. De unde zădărnicia adâncă a discuţiilor triviale pentru a hotărî dacă Hölderlin înclină spre partea „păgână" sau spre cea creştină. Hristos transcende celelalte forme ale divinului fiind în primul rând „Unic" ca Fiu – iar nu invers. Tocmai din acest motiv distincţia Fiului se desfăşoară, pentru Hölderlin, în amploarea „trinitară", în chipul cel mai explicit cu putinţă: „Încă Celui-viu-întru-toate, ce dă /Bucurie multă şi cântec, / Numai Unul fiu îi rămâne, putere a păcii,/ Şi-l recunoaştem acum,/ Acum când recunoaştem pe Tatăl / Şi, stâlp al sărbătorilor, / Înaltul Spirit / În lume, la oameni pogoară."[39] O astfel

[39] *Sărbătoarea păcii, loc. cit.*, p. 345, 71–78 = 861 [trad. rom., p. 308]. Editorul, în notele din traducerea franceză (Pléiade) apropie versurile 74–75, în mod foarte judicios, de *Ioan*, 14, 7 („Dacă M-aţi fi cunoscut pe Mine, şi pe Tatăl meu l-aţi fi cunoscut"), pentru a discerne, mai puţin judicios, inversarea lor de către Hölderlin (1216). Realitatea, mai puţin complicată, e aici mai revelatoare în privinţa rigorii teologice a poetului. În *Ioan*, necunoaşterea de către ucenici a vizibilităţii Tatălui în Fiul (14, 5–15, întrebările lui Toma şi Filip, răspunsurile lui Hristos) provine dintr-o radicală imposibilitate: cât timp Duhul nu e trimis, omul nu-l poate vedea pe Tatăl în Fiul. Reproşurile adresate de Hristos ucenicilor se încheie deci prin făgăduinţa că Duhul le va fi trimis prin Fiul, reîntors la Tatăl (*Ioan*, 14, 16 şi urm.). Hölderlin, menţionând îndată darul Duhului (v. 77–78), instituie deci, de asemenea în mod direct, raportul trinitar al Fiului faţă de Tatăl. Nu există astfel nici o răsturnare, ci o concentrare a discursului din *Ioan*, 14. Cât despre observaţia că e „nu mai puţin tendenţios să vrei să confunzi gândirea religioasă a poetului cu creştinismul ortodox decât să escamotezi prezenţa în text a referinţelor (*sc.* biblice)" (1212), subscriem la ea cu privire

de aşezare trinitară permite confirmarea unicităţii lui Hristos. Unicitatea „Unicului" refractă în câmpul efectiv al umanului filiaţia care afectează în mod constitutiv divinul. Hristos este „Unicul", care îşi află distincţia chiar atunci când îl învesteşte divinul, pentru că Dumnezeu recunoaşte

---

la referinţe, prea numeroase şi prea explicite ca să fie în mod serios cu putinţă a le trece sub tăcere. Cât despre menţinerea unui raport strâns între Hölderlin şi „creştinismul ortodox", ea nu devine „tendenţioasă" decât dacă problema divinului grec şi a divinului creştin e păstrată pe un teren polemic. Hölderlin, restabilind între Bacchus, Hercule şi Hristos o fraternitate, nu îl reduce pe acesta din urmă la o figură, fără privilegii, a politeismului în care se scaldă cei dintâi, ci îi ia în considerare cu seriozitate pe zeii greci ca figura, pe cât de revolută pe atât de decisivă, a unei anumite vârste a divinului. Faptul că Hristos obţine un privilegiu asupra zeilor greci presupune tocmai „fraternitatea" lui cu ei. Recapitularea lor (în sensul, bineînţeles, al Sfântului Pavel, *Efeseni*, 1, 10, al Sfântului Irineu şi al altor câţiva) nu înseamnă o descalificare polemică, ci o fondare a figurii greceşti a divinului într-o alta – cea a Tatălui – care să o păstreze. Evident, această manieră de a vedea ne-a devenit străină şi credem că trebuie să alegem între sincretismul vag, plat şi critic şi dispreţul expeditiv, suficient şi chateaubrianesc. Primii Părinţi ai Bisericii procedau altcumva. Hölderlin ne invită, şi aici, să meditâm la unirea a ceea ce disociază alternativele noastre zadarnice. În sfârşit, o ultimă remarcă: pentru a distinge între Hölderlin şi „creştinismul ortodox", trebuie să-i cunoşti în profunzime şi pe unul, şi pe celălalt. În afara faptului că această dublă pretenţie ar deveni repede de nesusţinut, de ce să nu admitem că, poate, Hölderlin ne va învăţa mai mult despre creştinism decât ideea pe care ne-o facem despre el – şi, reciproc, că taina creştină ne va învăţa mai mult despre Hölderlin decât o vor face vreodată convingerile noastre polemice? Nu vom uita, în cele din urmă, anumite profesiuni de credinţă creştină aparent explicite: *Mamei sale*, f.d., n. 41, *GSA* 6, 1, 63–64 = 69-70; *Către Breunlin*, 10 ianuarie 1798, n. 151, 260–261 = 433; *Mamei sale*, ianuarie 1799, n. 173, 308–314 = 693 şi urm. Mai rămâne, în sfârşit, strania declaraţie raportată de W. Waiblinger, „Tocmai sunt pe punctul de a mă face catolic" (în P.-J. Jouve, *Poèmes de la Folie de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1963, p. 130).

îl el un Fiu; sau, mai degrabă, primeşte în esenţa lui distanţa pluriivalentă care polarizează distincţia ca Tată, Fiu şi Duh; sau, mai degrabă, Hristos primeşte ca esenţă a lui câmpul ce polarizează triplul joc al relaţiei. Noi nu trăim niciodată distanţa propriu-zis constitutivă lui Dumnezeu decât în unicitatea lui Hristos, care trimite în chip filial către Tatăl. Dar însăşi această trimitere de la unul la altul presupune distanţa pe care o parcurge, şi pe care parcurgerea o consolidează, fără a o reduce sau a o distruge vreodată. Fiul apare în splendoarea ireductibilei lui unicităţi, „Unicul" în slava filiaţiei lui, graţie gestului în care suficienţa lor e subliniată şi respinsă, pentru a se abandona Tatălui. Această trimitere, care-l face „sub soare... cerşetor", atestă că acela care se trimite astfel, pentru că *se* trimite, e Fiu „Unic" şi, pentru că se *trimite*, e Fiu „Unic" al Tatălui. Sărăcia coincide în sânul divinului cu supraabundenţa, pentru că Dumnezeu acceptă – ceea ce manifestă în chip desăvârşit Duhul – distanţa unui Fiu.

Fiul manifestă supraabundenţa divinului sărăcindu-se, desprinzându-se de ea, cu o renunţare care mărturiseşte chipul unic în care sălăşluieşte în el divinul: filiaţia care se exilează în Tatăl. Nu e deloc nevoie, pentru a ajunge aici, să forţăm textul hölderlinian; e de-ajuns să-l citim acceptându-l, pe el şi, deopotrivă, consonanţele lui. Astfel, cea de-a doua strofă din *Sărbătoarea păcii*, care preia aproape cuvânt cu cuvânt imnul hristologic din *Epistola către Filipeni*, suprapune întreaga trimitere filială asupra figurii teologale a kenozei (Întrupare şi, în chip indisolubil, Pătimire); cel despre care poetul spune: „Şi chiar dacă tu, bucuros, îţi renegi (renunţi, *verleugnest*) străinătatea (*dein Ausland*)" (344, 16) sau, aşa cum va relua *Patmos*, cu privire la Vinerea Mare, „...a contempla, preaplecat totuşi, dinaintea Domnului, chipul / Celui care renunţase" (182, 176–177 = 874), cine e dacă nu cel care renunţase,

fiind „de condiție divină", fiind în formă (μορφή = *Gestalt*) de aceeași dumnezeire cu Tatăl, la „a se considera egalul lui Dumnezeu", și care, „dimpotrivă" (ἀλλά, II, 7 = *doch*, 344, 16) „S-a deșertat pe Sine (ἑαυτὸν ἐκένωσεν, *Filipeni*, 2, 6–7). Ceea ce înțelege poemul prin „a renunța" corespunde stării la care încearcă să ajungă imnul hristologic prin „a se deșerta". Mai mult, „Prințul Păcii" nu a „renunțat" decât „luând asupră-și chipul prietenului", asumând însuși chipul celor care-i devin apropiați în kenoză – oamenii. Imnul spune în paralel că, în mod kenotic, Hristos, „luând chip de rob, S-a făcut asemenea oamenilor și la înfățișare S-a aflat ca un om" (*Filipeni*, 2, 7–8). Atât pentru Hölderlin, cât și în imnul care-l citează pe Sfântul Pavel, exilul în afara formei sale divine nu-l duce pe Hristos la nimicire. Sau, mai exact, nimicirea care merge până la moartea pe cruce revelează, prin însăși radicalitatea ei, trimiterea către Tatăl care, în schimb, îi acordă celui nimicit harul de Fiu atotputernic. Deposedarea e aici voluntară (*gern*, spune Hölderlin, repetând cuvintele deșertării de sine care, în imn, îl au toate ca subiect pe Hristos); ea marchează deci trimiterea Fiului, în adâncime, către Tatăl, ca izvor al desăvârșirii. Trimiterea începe prin nimicire până la moarte. Dar cum moartea manifestă pentru totdeauna această trimitere, ea deschide definitiv și orizontul Tatălui: Fiul se manifestă imediat în acest orizont, pentru că este nimicit, ca fiind Acela ce primește de la Tatăl ceea ce El îi trimite în nimicire. De unde evidența dumnezeirii lui, în chiar momentul „renunțării" lui și în însuși faptul acestei renunțări: „În fața ta, un lucru doar știu: muritor tu nu ești. / Multe-ar putea tâlcui înțelepții; dar unde / Un zeu se ivește, limpezimea e totuși alta", (344, 21–24). În urma nimicirii nu mai apare un Dumnezeu: apariția și nimicirea coincid sau, mai degrabă, nimicirea strălucește în sfârșit în adevărata ei lumină, în care apare ca trimitere

filială în adâncimea Tatălui care tocmai îl învesteşte cu puterea lui pe Fiu – ca pe un învingător. La aceasta, imnul răspunde ca un ecou anticipat: „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, şi încă moarte pe cruce. Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume, ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti, şi al celor dedesubt, şi să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl" (*Filipeni*, 2, 8–11). Un ultim punct confirmă faptul că paralela aceasta trebuie dusă până la capăt: chiar versul care consemnează cel mai explicit abandonul de către „Prinţul Păcii" a înfăţişării sale pentru a lua „figura prietenului" se încheie prin exaltarea paternă a Fiului, urmând formulării imnului: „În chip de prieten apari, pretutindeni ştiut, / Măreţia ta totuşi ne-ncovoaie genunchii."[40] Aici, meditaţia hölderliniană se opreşte aşadar asupra unuia dintre cele mai decisive texte hristologice din tradiţia creştină. Nu e o întâmplare şi, fără îndoială, nici o trăsătură arbitrară a lecturii, ci necesitatea de neocolit a unei convergenţe, aceea de a analiza acelaşi paradox. Cu condiţia să înţelegem paradoxul ca pe o anumită vedere a slavei şi ca pe o survenire a ei, nu de-a dreptul, ci oarecum pieziş (παράδοξος). Slava divinului nu ajunge la noi decât pieziş, în figura dezgolită a Fiului. Nimic nu este mai autentic divin decât slava mascată şi absenţa unei apariţii

[40] *Sărbătoarea păcii, loc. cit.*, 344, 19–20 = 859 [trad. rom., p. 307], a cărei primă strofă o vom apropia de diferitele versiuni ale *Împăciuitorului...*, *GSA*, 2, 1, 130, 1–14; 133, 1–13; în sfârşit, 136, 1–13 = 844: „Împăciuitor în care nimeni n-a crezut, / Care în această zi e-aici, pentru mine chipul prietenului / L-ai luat asupră-ţi, nemuritorule, dar întru totul/ (Îţi?) Recunosc înălţimea/ Ce-mi face genunchii să se plece." Sfârşitul strofei corespunde cu *Sărbătoarea păcii*, 344, v. 20–24 = 859, citat mai sus.

nemijlocite: pentru că problema divinului se enunţă pentru om conform măsurii, pentru că măsura însăşi constituie, prin reţinere, trăsătura cea mai dumnezeiască a unui Dumnezeu care „iconomiseşte" în loc să invadeze şi să învestească, pentru că, în sfârşit, retragerea lui Dumnezeu coincide, în însăşi esenţa ei, cu măsura divinului pe care omul o poate suporta în figura Fiului. Fiul îşi manifestă slava proprie ca Dumnezeu tocmai în trimiterea care îl atribuie în mod fundamental Tatălui, dar care îl atestă simultan ca Fiu. Această trimitere atrage după sine, fără nici o contradicţie, abandonarea şi dăruirea, ca două mişcări ale unicei distanţe. A se abandona Tatălui înseamnă, desemnându-L în distanţa lui, a primi, în chiar gestul trimiterii, o alteritate ireductibilă: a rămâne, sărman fiind, cel care, numai atunci, devine interlocutorul autentic al oricărei supraabundenţe. Doar Fiul e îndeajuns de sărman ca să fie „celălalt" al Tatălui. Deci numai Fiul poate, în alteritatea pe care i-o asigură distanţa, să primească totul de la Dumnezeu.

Hristos îşi arată înălţimea doar în „forma prietenului" – ca Fiu. Şi deci ascunderea slavei pe chipul său constituie cea mai înaltă formă a lui Dumnezeu – nu doar cea mai înaltă pe care o putem suporta fără să murim, ci cea mai înaltă formă pe care Dumnezeu şi-o dă sieşi. Fiul, pe chipul lui de Hristos, nu-l revelează pe Tatăl decât în măsura în care Dumnezeu însuşi se primeşte pe sine ca Fiu, în distanţa Tatălui, pe care o parcurge şi o păstrează Duhul. Chipul „Celui unic", al „Prinţului Păcii" ascunde şi descoperă faptul că trimiterea Fiului la Tatăl înfăţişează forma cea mai înaltă şi mai smerită a revelaţiei – măsura; că această prezenţă în retragere nu marchează nici o lipsă, ci mărturiseşte o trimitere în care se descoperă distanţa Tatălui; că distanţa lui Dumnezeu ca Tată e singura care îl asigură pe Fiu şi, reciproc, nu se asigură decât prin El. Chipul „Celui unic" se deschide asupra adâncimii abisale

a Tatălui – a cărui distanţă o manifestă în chip filial. Măsura, pe care divinul o instaurează pentru om, poate fi desluşită aici, şi numai aici. Măsura prin care umanul şi divinul se pot întâlni fără a se dizolva unul în altul, dar şi fără a se îndepărta unul de altul, se întemeiază de fapt pe distanţa lăuntrică a divinului: în Hristos, distanţa dumnezeiască lucrează şi omeneşte. Distanţa devine distanţă a omului faţă de Dumnezeu, pe fondul lucrării sale ca distanţă a Fiului faţă de Tatăl. Distanţa dintre Fiu şi Tată devine, când Fiul ia chip omenesc, măsura umanului şi a divinului. De aceea, Hölderlin alătură numelor hristologice acest ultim nume, „Împăciuitorul", preluând exact calificativul dat de Sfântul Pavel; „Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace (εἰρηνοποιήσας) prin El, prin sângele crucii Sale" (*Coloseni*, 1, 20). Dar dacă o astfel de sărbătoare a păcii poate să aibă loc la nesfârşit, împăciuitorul poate, şi chiar, într-un anumit sens, trebuie să rămână cel „în care nimeni n-a crezut". Căci noi nu acceptăm măsura a cărei retragere izbăvitoare ne pune la încercare ca un pericol, acela de a nu „descoperi adevăratul simţământ creştin că nu suntem decât una cu Tatăl"[41], decât cu preţul îndepărtării singuratice ce ne separă de el ca pe nişte fii.

11. Unicul şi dezaproprierea lui

Există un fel al omului de a-l accepta pe Hristos care îi cenzurează acestuia noutatea definitivă şi de nestăpânit: anume, a pretinde că întreţine cu El un raport a cărui nemijlocire contrazice retragerea – chiar în clipa în care

[41] *Către cumnatul său Breunlin*, 10 ianuarie 1798, nr. 151, *GSA*, 6, 1, 260–261 = 433.

pretinde că o enunţă şi o vesteşte – în care apare Fiul în distanţa Tatălui. Ucenicul care „privise cu atenţie chipul însuşi al lui Dumnezeu" (*Patmos*, I, 167, 79–80 = 869 [trad. rom., p. 314]) vrea într-adevăr să ajungă „cât mai aproape", până la a risca să se contopească cu El, cu însuşi Acela a cărui prezenţă enunţă distanţa care îl uneşte, deosebindu-l, ca pe un Fiu, cu Tatăl. Hristos întrupează distanţa, nu doar pentru noi, cărora ni se prezintă „mijlocit în Sfintele Scripturi" (*Unicul*, III, 163, 83–84), ci încă de la intrarea lui în istoria oamenilor, în Palestina. Un astfel de Dumnezeu se deosebeşte puternic şi tainic de ceilalţi zei – fără ca totuşi să le renege orice fraternitate – prin aceea că, departe de a răni cu strălucirea lui orizontul prezenţei noastre, el nu capătă manifestare trupească decât pentru a se ascunde şi mai mult în ea. „Domnul şi Împăratul meu! / Tu, Stăpânul meu! / De ce oare ai rămas atât de / Departe? / Iar când / Întrebam anticele / Duhuri, eroii şi zeii, oh! De ce ai rămas / Tu afară?" (*Unicul*, I, 154, 36–43 = 864). Retragerea guvernează relaţia lui cu ucenicii insistenţi şi fascinaţi, pentru că retragerea determină raportul cu Tatăl care, clipă de clipă, pentru veşnicie, îl păstrează ca Fiu. Retragerea, în primul rând, nu are nimic de-a face cu, de pildă, disimularea conducătorului faţă de trupe ori faţă de cei guvernaţi, nici cu o umilinţă „îngropată în aluatul omenesc", aşa cum unii continuă s-o repete cu necuviinţă: retragerea apropierii refractă, cu o evidenţă paradoxală şi extremă, retragerea raportului cu Tatăl. Dându-se spre a fi dorit în retragere, Hristos nu se disimulează nici pe el însuşi, nici pe Tatăl: el face, dimpotrivă, să ţâşnească, într-un fel de nedepăşit, taina lor cea mai de negândit – faptul că retragerea, ca distanţă, constituie singurul loc şi modul unic în care Fiul se uneşte cu Tatăl, cu atât mai mult cu cât primeşte în mod irevocabil să se

distingă de El pentru totdeauna. Dacă, prin urmare, ucenicul, fără să ştie că retragerea raportului se manifestă în retragerea întâmpinării, se străduieşte cu încăpăţânare să-l cunoască „cât mai de aproape" pe Hristos, el se lipseşte de cunoaşterea singurei Lui divinităţi – cea a Fiului aflat la distanţă de un Tată. El caută atunci să reproducă – prin omul retragerii divine care, sub soare, ia chip de cerşetor – raportul nemijlocit şi lipsit de măsură pe care îl întreţinea, în mod riscant, cu Hercule şi Bachus. De altfel, este vorba nu atât de un regres de la Hristos la zeii greci (care rămân în mod autentic figuri ale divinului), cât de un regres de la raportul măsurat cu măsura retragerii divine la un raport lipsit de măsură cu divinul, în chip nemijlocit prezent sau absent. A-l recunoaşte pe Hristos presupune deci acceptarea retragerii care, între el şi noi, revelează această retragere, alta şi aceeaşi totodată, unde se recunosc şi se unesc Tatăl şi Fiul. Retragerea în care se manifestă Fiul se refuză de îndată ce ucenicul vrea să-i atingă trupul – cu iubire ori cu ură, pentru a-l îmbrăţişa ori a-l da morţii, nu contează. „Ştiu însă, greşeala / E doar a mea! Căci un elan prea înfocat / Mă leagă de tine, Hristoase!" (*Unicul*, I, 154, 48–50 = 864). O asemenea fervoare nu greşeşte decât prin faptul că iubirea ei nu ajunge la înălţimea a ceea ce trebuie să iubească: distanţa însăşi, în care retragerea unui Tată Îl lasă să apară pe Fiu. Nerăbdarea necumpătării arată, de fapt, slăbiciunea iubirii; dimpotrivă, ea nu descoperă o exigenţă prea puternică pentru ca divinul să o satisfacă.[42]

[42] Aici, Hölderlin se instalează la antipodul autorilor care, în faţa lui, dispar. Vigny, Jean-Paul, chiar Nerval şi Hegel nu concep retragerea divinului decât ca pe un excedent al iubirii omeneşti asupra diminuării vinovate a lui „Dumnezeu"; pretenţiile acestei iubiri omeneşti se năruie, punând în libertate autosuficienţa fantasmatică a unui Eros uman care devine hiperbolic. Faptul că această

Hölderlin se înscrie astfel într-o tradiţie căreia îi radicalizează şi reactualizează cuprinderea teologică, cea pe care, de exemplu, Sfântul Bernard a exprimat-o limpede: ataşamentul ucenicilor faţă de prezenţa nemijlocit trupească a lui Hristos rămâne o „iubire trupească", care încearcă să pună stăpânire pe el, cu frenezia copilăroasă a unei dorinţe crispate, speriate şi neputincioase. Apropiindu-se astfel de Hristos, „iubirea trupească" înlătură retragerea şi pierde mărturia retragerii filiale: „Deşi acest ataşament faţă de trupul lui Hristos e un dar foarte mare al Duhului Sfânt, îl numesc totuşi trupesc în comparaţie cu cealaltă iubire care nu are ca obiect doar Cuvântul făcut trup, ci Cuvântul ca Înţelepciune, dreptate, adevăr, sfinţenie, evlavie, virtute şi multe alte nume de acest fel."[43] Ataşamentul faţă de trupul lui Hristos nu e aici „trupesc" pentru că vreo urmă de infamie atinge realitatea corporală – Hristos a sfinţit-o asumând-o –, ci pentru că, în apropierea unei familiarităţi închise, trupul este banalizat, astfel încât ne scapă divinul care se dăruieşte în el. Divinul este retragerea în care Fiul se lasă numit astfel de către Tatăl, până pe Cruce. Iubirea „trupească" pentru Hristos nu-i vede relaţia cu Tatăl şi referirea la El, şi respinge, în realitate,

---

hiperbolă a Erosului denunţă slăbiciunea omului, că, dimpotrivă, tăcerea Tatălui îl revelează cu o evidenţă de neîndurat ca Tată, e tocmai ceea ce doar Hölderlin dă spre a fi gândit, pentru că numai el a consimţit îndeajuns să se retragă în sine pentru a-l întâlni acolo pe Tatăl. Faptul că această atitudine în acelaşi timp orgolioasă şi naivă rămâne cea mai obişnuită pentru ateismul plin de cucernicie care bântuie în mediile clericale e ceea ce a stigmatizat într-adevăr, cu acerba vigoare a convertiţilor şi cu vajnica indignare a credinciosului. P. Louis Bouyer, *Religieux et clercs contre Dieu*, Aubier, Paris, 1975.

[43] *Despre „Cântarea cântărilor"*, XX, 8; trad. fr. A. Béguin, *Saint Bernard, Œuvres mystiques*, Paris, 1953, p. 247.

faptul prin care Hristos este Dumnezeu. Cum „iubeau viaţa şi soarele/ Şi nu voiau să se despartă / De faţa Domnului şi / De ţară (*Heimat*)", ei nu pot primi ca pe o bucurie pătimitoare „marea cezură decisivă, *Grossentschiedenes*" (*Patmos*, I, 168, 93 = 870). Nostalgia unei vieţi sub soarele imediat al divinului îi leagă de ceea ce ei consideră ţara lor (*Heimat*); aici, chipul trupesc al lui Hristos, când oamenii îl venerează cu o dorinţă copilărească, maschează, în Hristos însuşi, faţa revelată a divinului – icoana, pentru o privire solară, redevine idol.[44] În cele din urmă, pentru iubirea „trupească", chipul lui Hristos se identifică cu sălaşul nostru obişnuit, ceea ce ne permite să ne păstrăm, chiar şi faţă de el, propriile obişnuinţe. Ignorând astfel apropierea mediată (iubire „spirituală" şi filială) de Hristos, ucenicii ratează raportul mediat al lui Hristos cu Tatăl, deci se sustrag pământului lor părintesc (*Vaterland*, 176, 120), pentru a se retrage, cu uşile închise, în locul acela deşertic în care, anacronic, îşi părăsesc destinul, aşteptând o izbucnire imediată a divinului. E înlăturat, prin asta, evenimentul decis şi decisiv, anume cezura pe care, în sine, o provoacă Hristos: aceea că retragerea care îl distinge de Tatăl manifestă, întotdeauna, pe chipul lui Hristos

[44] Se ştie că, în timpul disputei iconoclaste, în Bizanţul secolului al VIII-lea, icoana fusese contestată ca idol. Formula pe care a reţinut-o ortodoxia evită privilegierea icoanei (ceea ce ar însemna monofizism), ca şi descalificarea ei (pentru a evita nestorianismul); ea conchide că „cinstirea dată icoanei trece către prototipul ei, iar cel care venerează icoana venerează în ea persoana celui care e înfăţişat" (Sinodul de la Niceea, II, 787, *Dz.* 302). Trimiterea de la natura umană la cea divină exprimă, în persoana însăşi a lui Hristos, întoarcerea Fiului la Tatăl. Fără această întoarcere, Fiul, negându-se ca Fiu, îl sustrage vederii pe Tatăl şi se năruie ca Dumnezeu. Vezi C. von Schönborn, *L'Icône du Christ*, *loc. cit.*, pp. 217–227.

cea mai înaltă formă a oricărui raport posibil cu divinul – Fiul.

Ceea ce le scapă ucenicilor, ceea ce le provoacă tristeţea şi îi face să dea înapoi, coincide exact cu ceea ce îi permite lui Hristos „să-i privească triumfal, Preafericitul", ca pe nişte prieteni (*Patmos*, I, 167, 89–90 = 869 [trad. rom., p. 315]) – abandonul filial în retragerea Tatălui. Dacă Hölderlin trece atât de repede peste Cruce şi Înviere (167, 88–90 = 869, şi 168, 106–107 = 869 şi 870) e pesemne din cauză că, reluându-l pe sfântul Ioan, cinsteşte prin tăcerea lui indicibilul supraabundent – „Şi-ar mai fi / Încă multe de spus" (*Patmos*, 167, 87–88 = *ibid.*, p. 315 ; vezi *Ioan*, 20, 30 şi 21, 25). E de asemenea din cauză că taina pascală în sine nici nu intră în discuţie, nici nu se constituie ca obiect al discursului: Hristos îşi manifestă cu atât mai desăvârşit divinitatea cu cât, în abandonul fără rezervă al răstignirii, al acceptării morţii, al punerii în mormânt, se angajează în mod absolut în jocul retragerii care îl uneşte cu Tatăl şi care îl distinge de Acesta. Crucea manifestă retragerea ca distincţie, iar Învierea, aceeaşi retragere ca unire. Distanţa retragerii îşi arată cele două faţete în două evenimente, a căror succesiune cronologică nu trebuie să le disimuleze inerenţa teologală şi conceptuală. Problema care îl provoacă aici pe poet nu constă, în a dovedi, cu necuviinţă, în mod critic ori apologetic, semnificaţia intervalului dintre moartea pe Cruce şi dimineaţa Învierii. Credinciosul din el evită această pretenţie ridicolă. Ceea ce îl incită e altceva: ucenicii, care nu cunosc retragerea în apropierea de Hristos – adică noi, hesperienii, care ignorăm măsura mediatoare a raportului nostru cu divinul, la care totuşi ne convoacă destinul nostru cel mai originar –, pot ei oare concepe că divinul îşi manifestă slava cea mai înaltă tocmai în retragerea paradoxală a

Crucii şi Învierii? Evident că nu: tristeţea profundă a ucenicilor nici măcar nu bănuieşte triumful bucuriei pascale a lui Hristos. Hermeneutica acestui eveniment hotărâtor şi ferm ar cere, pentru ca omul occidental să o repereze, ca el să pătrundă dubla retragere a apropierii şi a trimiterii; el nu o ratează, de altfel, decât pentru că îi poartă masca în mod destinal. Hölderlin mobilizează aici, pentru a asigura transferul în locul hermeneutic al modernităţii sale (paradoxul pascal al retragerii), darul Duhului Sfânt: „De-aceea le-a trimis el / Spiritul, şi casa se / Zgudui."[45] Dar, după cum indică cea de-a doua secvenţă, Duhul, chiar şi în episodul amintit aici al celor ce călătoreau spre Emaus, nu e încă perceput de ucenici decât ca o alinare menită doar să amâne catastrofala şi definitiva despărţire. Lecţia de exegeză euharistică pe care o împlineşte Hristos (*Luca*, 24, 27, 30) vizează tocmai faptul că trupul său de carne trebuie să dispară, pentru ucenici, în această pâine sfinţită trupeşte pe care o înfăţişează Cuvântul dăruit şi eliberat. Astfel încât „El s-a făcut nevăzut de la ochii lor" (*Luca*, 24, 31), „dintr-odată în grabă-ndepărtându-se" (168, 130–131= 870 [trad. rom., p. 316]), Hristos lăsa oamenilor o prezenţă mai trupească şi mai intimă decât trupul (ne-)cunoscut de „iubirea trupească". Or, tocmai, „iubirea trupească" mai încearcă încă să-l reţină pe cel care nu rămâne decât „îndepărtându-se în grabă, privind înapoi" (169, 131= 870 [trad. rom., p. 316]), printr-o mimare neîndemânatică şi silitoare a iubirii: „Iar ei îl conjurau /

[45] *Patmos*, I, 168, 100-102 şi 169, 125–127 = 870 [trad. rom., p. 315]. Aceste două secvenţe fac aluzie la Cincizecime (*Fapte*, 2, 1 şi urm.), respectiv la dubla înfăţişare ucenicilor în *Luca*, 24, 36 şi urm., *Ioan*, 20, 19–23 şi în *Ioan*, 10, 26. Vom aminti aici un alt text despre Duh, în accepţia lui trinitară, *Sărbătoarea păcii* (*loc. cit.*, 345 = 861).

Să stea pe loc – ca-n funie de aur, / Numind, să țină răul de-acum-nainte –/ Și mâinile spre El și le-ntindeau."[45] Ucenicii nu reușesc să înțeleagă retragerea și nu întrezăresc faptul că tocmai în îndepărtare, pe care o îndură ca pe o plecare, venirea divinului devine mai intimă ca niciodată: „la despărțire, încă o dată li s-a vădit" (168, 106–107 = 870 [trad. rom., p. 315]). Nu că El ar dispărea *după* ce a apărut ultima dată, nici că, pe punctul de a dispărea, ar mai apărea *încă* o clipă: apariția *coincide* exact cu aparenta dispariție. Prezentul lui Dumnezeu nu se înscrie într-o prezență pe care o privire ar putea să o cuprindă posesiv. Prezentul se revelează în retragerea prezenței, pentru că această retragere închide în sine și pune în libertate printr-un dar singura prezență a prezentului și unicul prezent al unei prezențe. Doar într-o astfel de retragere prezența și prezentul se pot însoți. Iată ceea ce apelul la Duh face conceptibil, iată ceea ce le lipsește ucenicilor. Aceștia nu acced, nici după darul Duhului (după „cronologia" poemului, la 168, 100 și urm. = 870, nu cea din *Luca*), la locul hermeneutic al credinței lor: raportul nemijlocit – care îl înlănțuie pe om și în care divinul nu încetează să-l „apuce de plete, prezent față în față (*gegenwärtig*)" (169, 129 = 870) – rămâne încă dominator. Sau mai degrabă, iar aici Hölderlin uimește prin precizia sa teologică, darul Duhului, dacă e definitiv și complet, nu e primit decât eschatologic. Retragerea apropierii e singura ce revelează retragerea raportului cu Tatăl în trimiterea spre El a Fiului. Ucenicii – încă o dată, hesperienii, noi – trebuie, la rândul lor, să intre în retragerea apropierii (de Hristos) pentru ca, la rândul lor, să trăiască retragerea raportului și trimiterii

[45] *Ibid.*, 169, 132–135, traducere după G. Bianquis, *Hölderlin, Poèmes – Gedichte*, Aubier, Paris, 1943, p. 415.

la Tatăl. Ceea ce înseamnă că darul Duhului, insistent și inadecvat primit, nu ne devine familiar decât dacă retragerea, într-o primă etapă, a lui Hristos, ni se deschide ca un pericol și ca o izbăvire. Astfel, între cele două mențiuni ale Duhului, intervine moartea soarelui: „Cu soarele s-a stins împărăția zilei, / Iar sceptrul, drept- strălucitorul / El însuși în divină suferință, l-a sfărâmat / Ci la plinirea vremii trebuia / Să aibă loc întoarcerea" (168, 108–113 = 870 [trad. rom., p. 315]). Se stinge soarele în care divinul îl afectează nemijlocit pe om. În mod intenționat, poetul evocă deopotrivă căderea soarelui, întunericul ce se lăsă la moartea lui Iisus (*Matei*, 27, 45) și consimțirea la a frânge sceptrul morții voite de Iisus (*Ioan*, 10, 17–18); dar episodul e descris ca și cum ar fi plasat *după* înviere, menționată mai sus (167, 89–90 = 869). Fără îndoială, nu trebuie să accentuăm aici rigoarea cronologică a poemului. Putem totuși observa că oamenii intră în retragerea soarelui ca și cum ar fi după patimi și înviere. Sau mai degrabă, de când Hristos a depășit celelalte forme ale divinului, nemijlocirea soarelui trebuie, de asemenea, să bată în retragere, să se retragă în întunericul ce lasă loc unei retrageri a atașamentului filial. Duhul Sfânt își găsește astfel numele cel mai efectiv, „spirit grav", care ne îngăduie să ne îndurăm măsura retragerii. În chip remarcabil, aici sunt introduse singurele versuri (168, 115–121 = 870) din *Patmos* care sunt în consonanță, într-o autentică și liniștită seninătate, cu prima strofă din *În albastru adorabil*: „a sălășlui" devine posibil pentru că nemijlocirea solară a făcut loc „nopții iubitoare"; „bucuria" (168, 115) aparține oamenilor, la fel ca și Cerești lor, astfel încât noaptea îl iubește pe om, înainte chiar de a fi nevoie ca el să iubească „albastrul adorabil, *lieblicher*, demn de-a fi iubit". Aceeași „bucurie" pe care o asigură retragerea „păstrează" de altfel ochilor

„simplitatea" lor, adică le permite să aibă în vedere, fără beţie, nici spaimă, „adâncul înţelepciunii". De asemenea, astfel devin vizibile „imagini", de vreme ce ea le asigură simplitate, măsură şi bucurie. „Adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii", reluat din Sfântul Pavel (*Romani*, 11, 33), trimite la o nuanţă capitală: că „taina bunăvoinţei lui Dumnezeu" urmează căi paradoxale. Şi, în special, aceasta: tocmai intrând în retragere, reluând pe cont propriu, în mod destinal, kenoza ei crucială, cea în care se extaziază dubla retragere a lui Hristos, pot oamenii să ajungă la măsura adecvată a raportului lor cu Dumnezeu. Mai precis, cu Dumnezeu ca Tată, căci „sălăşluirea" amintită aici este numită *Vaterland* (*Patmos*, II, 176, 120) într-un proiect ulterior al poemului. Această cale senină nu apare totuşi decât între două dureri, pe care le impune plecarea repetată a Unicului. Ea presupune, de fapt, de îndată recunoaşterea faptului că „înfricoşător lucru este a cădea în mâinile Dumnezeului celui viu" (*Evrei*, 10, 31) sau, mai exact: „Însă cumplit este că-n lung şi-n lat / Fără liman împrăştiat-a Domnul viaţa" (168, 121–122 = 870 [trad. rom., p. 315]).

Cea mai mare durere rămâne totuşi de îndurat. Căci apariţia ce dispare, cea a lui Hristos, se cufundă în cea a Tatălui. Sau, mai degrabă, pentru că au trăit retragerea apropierii în moarte (169, 136 = 871) ori, mai mult, în plecarea lui Hristos celui înviat, ucenicii bănuiesc retragerea filială care e proprie raportului cu Tatăl. Când se întunecă „chiar acela / De care Frumuseţea îndeosebi / Atârnă, încât înfăţişarea Lui / Era minune, şi cereştii arătau spre El" (169, 137–140 = 871 [trad. rom., p. 316]), se înnegurează frumuseţea (mai sus, Hölderlin spunea de asemenea „lumina Soarelui, Regescul") sau, mai exact, deschiderea frumuseţii într-un divin. Cereştii, aici ca şi în poemul *În albastru adorabil*, se vestesc prin Frumuseţea

solară pe care o înscriu într-o figură a Frumuseţii în care „fratele" lor străluceşte cu „slava" unui „semizeu" (169, 144–145 = 871). Ceea ce „moare" aici nu sunt doar – odată cu nisipul – sălcii şi temple, ci, odată cu templele, adecvarea Frumuseţii imediate, fie ea şi accentuată în figura ultimului „semizeu"[47]. Căci atunci când apropierea nemijlocită de Hristos devine cu neputinţă (înălţarea celui Înviat), devine limpede că, în Hristos însuşi, Tatăl rămânea în retragere: pentru noi cele două retrageri, din cauză că le ignorăm în aceeaşi măsură în Hristosul dăruit pământeşte, se descoperă dintr-odată, iar aceasta în vederea unei duble părăsiri. Încercare impusă de Tatăl, a unei retrageri în apropierea de Hristos. „Însă cumplit este că-n lung şi-n lat / Fără liman împrăştiat-a Domnul viaţa", încercare opusă lui Hristos, a unei retrageri în raportul cu Tatăl: „...atuncea când onoarea / Semizeului şi-alor săi / Este uitată, şi chiar faţa sa / S-o-ntoarcă Preaînaltul / De către dânşii, pentru ca nimic fără de moarte / Să nu se mai zărească-n cer şi pe pământul verde.../ Aceasta, oare, ce înseamnă?" (169, 145–151 = 871 [trad. rom., p. 316]). Pentru noi dispar, deopotrivă, Hristos şi Cel Preaînalt, în necruţătoarea evidenţă a unei duble retrageri. Cine îşi întoarce astfel faţa? Cel Preaînalt sau, mai exact, Tatăl: „Când anume, demult, într-o vreme ce lungă ne pare, Se-nălţară la ceruri ei toţi, cei ce slăviseră viaţa, / Când ceriescul părinte şi-a-ntors de la oameni obrazul..."[48]. De ce Tatăl? Pesemne pentru

[47] „Semizeu" indică fără îndoială nu atât o restrângere a divinităţii (Bachus, ca şi Hristos, primeşte când acest calificativ, când pe cel de „zeu"), cât un mod al divinităţii: cel care se revelează în Frumuseţe şi capătă în ea imediat şi provizoriu chip, fără ca în vreun sens omul să poată accede la ea, decât adâncindu-se în ea.

[48] *Pâine şi vin*, § 8, 94, 125–127 = 813 [trad. rom., p. 259], apoi § 7, 93, 109–111 = 812.

că zeii, întorcându-se, nu mor, ci rămân sub o altă înfățișare: „Dar, prietene! noi venim prea târziu. Ce-i drept, Zeii trăiesc, / Însă sus peste creștete, sus într-o altă lume" [trad. rom., p. 258]. Zeii, întorcându-se de la noi, nu dispar, ci reintră în stăpânirea bunului lor propriu: anterioritatea insondabilă și de negândit care, în chiar această repliere, ne lasă să-i ghicim părintești; sau, mai radical, pentru că anterioritatea se înrădăcinează în ea singură, abandon de negândit prin el însuși, Tatăl. Mai ales pentru că în retragere, când zeii se cufundă în chipul invizibil al unui Tată, într-un anumit sens deloc încă încifrat, divinul nu s-a aflat niciodată mai autentic la lucru: „Ce-i drept, Zeii trăiesc,/ Însă sus peste creștete..."; „Dar unde lucrează și spiritul, noi înșine suntem"[49]. Aici, retragerea întărește atracția Tatălui care, în chip nedeslușit, lucrează în cea mai mare apropiere față de oameni. De ce poate el, absent fiind, să întărească intimitatea infinit de discretă pe care le-o acordă oamenilor? „Ce-i drept, Zeii trăiesc, / Însă sus peste creștete, sus într-o altă lume./ De-acolo întruna urzesc, și puțin iau aminte, se pare,/ De trăim, într-atâta pe noi ne cruță din milă Cerești."[50] Aparența retragerii afirmă indiferența cerești față de oameni. Această aparență, deși mai puțin trivială decât „moartea zeilor" pe un cer gol (pe care Nietzsche, după cum am văzut, tocmai că *nu* o rostește), ratează temeiul paradoxal – retragerea temeiului ca singură întemeiere. Pentru că aparența unei absențe (Dumnezeu ar fi uneori „absent") maschează faptul din care ea rezultă: în retragere culminează afectivitatea zeilor, de vreme ce ei îi „cruță" pe oameni. Zeii ajung la statutul Tatălui, absența lor devine distanță, deci retragere a raportului, pentru că

[49] *Sărbătoarea păcii*, *loc. cit.*, 346, 80 = 861 [trad. rom., p. 309].
[50] *Pâine și vin*, § 7, 93, 110–112 = 812 [trad. rom., p. 258].

ei îi „cruţă" pe oameni. O astfel de cruţare e văzută de proşti ca un neajuns, deşi prostia lor nu rămâne cu putinţă decât pentru că e protejată de ceea ce ea ignoră. Retragerea divinului manifestă în chip supraabundent chipul ultim al lui Dumnezeu – cel de Tată. Căci doar acela care supravieţuieşte retragerii devine părintesc. Fiind a lui Dumnezeu, „mâna care cruţă" nu-l atinge pe om decât respectându-i natura[51], adică retrăgându-se în chiar gestul darului, pentru ca astfel să se stabilească măsura. Replierea, sau ceea ce ne pare „în aparenţă" o repliere, desfăşoară darul în singularitatea lui până la a-i da beneficiarului darul de a şi-l apropria. Absenţa evidentă a donatorului nu e un obstacol pentru dar, ci o cale între dar, donator şi dăruit. „Şi mai sus încă locuieşte deasupra luminii neamestecatul / Dumnezeu fericit pe care-l bucură jocul razelor sfinte. / Paşnic locuieşte singur şi limpede-i apare înfăţişarea, / El, sublimul, pare înclinat să dea viaţă, / Să dăruiască bucurie împreună cu noi, aşa cum, adesea, atent la măsură, / Atent la noi, cei ce respirăm, Dumnezeu răbdător şi grijuliu, / Trimite-o bucurie coaptă peste oraşe şi case" (*Întoarcere*, § 2, 96,21–97,1 = 815–816). O astfel de îngrijire sună ca un ecou al „măsurii" a cărei grijă făcea, de la un cap la altul, obiectul poemului *În albastru adorabil*. De atunci totuşi a fost cucerit un punct decisiv: Tatăl se îngrijeşte de fii – „Însă un zeu copiilor săi cruţă / Sărmana viaţă" (*Rinul*, 144, 76, 77 = 851 [trad. rom., p. 217]).

[51] *Împăciuitorul*, I, 131, 44 = 845. Vezi *Împăciuitorul*, II, 134, 51, şi *Sărbătoarea păcii*, *loc. cit.*, 345, 52 = 860. *Schonen*, în acest sens, e reperabil de asemenea în *Gliei-mamă*, „Cruţă-l totuşi, Puternice, pe cel / Ce cântă singur" (124, 31–32); *Mnemosyne*, I şi II, „Fără bunăvoinţă sunt de fapt / Cereştii, când cineva, cruţându-şi sufletul, nu s-a stăpânit", 194, 49–51 şi 196, 48–50; *Remarques sur Antigone*, § 2, *loc. cit.*, pp. 70–71.

Ceea ce îi califică pe oameni ca fii ai zeilor e tocmai retragerea în a cărei rezervă zeii ajung la figura Tatălui. Retragerea apropierii reflecta în Hristos divinitatea lui, de vreme ce, filială, această divinitate izvorăşte în el din retragerea raportului cu Tatăl. Oamenii, la rândul lor, nu devin fii ai lui Dumnezeu decât dacă, aşa cum Rinul acceptă maluri care constrâng creşterea puterii sale continue, ei învaţă să „poarte plinătatea divină" în „noaptea sfântă", care „întăreşte" pentru că mijloceşte divinul, transformă irupţia dionisiacă în dăruire filială (*Pâine şi vin*, 93, 114, 116 şi 94, 124 = 812 şi 813). Ceea ce noi, ignoranţi, numim fugă a zeilor sau „moarte a lui Dumnezeu" nu ar fi oare ocazia precisă şi preţioasă de a resimţi în noi înşine filiaţia, deci dubla retragere pe care ne-a arătat-o Hristos? Nu ar fi oare tocmai deşertul, unde dispare orice formă idolatră, deci unde transpare nimicul ce însoţeşte înfruntarea de către noi a retragerii Tatălui? Deşertul gol de divin unde rătăcim nu oferă oare locul divinului, de vreme ce, odată cu Hristos, „locul a fost totuşi / Deşertul" (*Unicul*, III, 163, 74–75 = 866)? Această înfruntare nu ar cere să fie doar recunoscută ca atare, astfel încât cunoaşterea să ne califice părinteşte ca fii, pe modelul Fiului „primul născut dintre mulţi fraţi" (*Romani*, 8, 29)? Într-un cuvânt, „rătăcirea [...] ajută" (*Pâine şi vin*, § 7, 93, 115–116 = 812 [trad. rom., p. 259]), la fel cum „unde-i primejdie, sporeşte / Şi mântuirea" (*Patmos*, I, 165, 3–4 = 867 [trad. rom., p. 314), pentru că mai ales „lipsa zeilor mari îl ajută" (*Menirea poetului*, 48, 64 = 780 [trad. rom., p. 224). Sfârşitul lui *Patmos* îşi asumă tocmai riscul de a pune la încercare acest cuvânt, sau, mai degrabă, de a se pune la încercare în abordarea lui. Astfel, Hölderlin încearcă să urmeze rigoarea tainei lui Hristos până în ultima ei profunzime.

Poemul, prelungind medierea asupra omului ce se ataşează filial retragerii părinteşti, întâlneşte, ca pe o culme, privilegiul ultim şi unic al Fiului. În măsura în care acesta inspiră strofele consacrate situaţiei omului, trebuie să-l abordăm încă de pe-acum. Cum anume oare poate Hristos „locui" într-o retragere în care, omeneşte, e resimţită nu atât afectivitatea părintească, cât fuga zeilor? De ce oare Cereştii, dacă mă iubesc, îl iubesc totuşi în primul rând pe el, şi cu mult mai mult? „Căci una ştiu, / Şi-anume cât de mult / Voinţa Tatălui cel veşnic / Înseamnă pentru Tine" (*Patmos*, 171, 200-203 = 872 [trad. rom., p. 318]). Cereştii îl iubesc părinteşte pe Hristos, care preţuieşte voinţa Tatălui mai presus de orice. De ce tocmai voinţa, dintre cele ale Tatălui? Pentru că voinţa, goală, este singura care rămâne, chiar şi atunci când se retrage orice reprezentare (idol conceptual sau nu): nu atât porunca ce continuă să se impună în revărsarea originii sale, cât intimitatea cea mai fină şi mai subtilă, pe care nici o absenţă nu o destramă, de vreme ce doar ea asigură, în distanţă, locul unei absenţe. Voinţa Tatălui: într-un sens, este un pleonasm, dat fiind că doar voinţa e îndeajuns de săracă pentru a fi în acord cu discreţia Tatălui şi pentru o a acorda. Voinţa datorează faptul subzistenţei sale, chiar în revărsarea reprezentărilor, tocmai acestei sărăcii. Săracă şi pură, voinţa nu are nimic de pierdut în retragerea în care se manifestă Tatăl. Dimpotrivă, ea este cea care îi oferă acesteia strălucirea primordială. Nimic altceva în afară de voinţă nu ar putea suporta retragerea, deoarece orice altă avuţie (idol, nume, atribut) ar fi respinsă în retragerea însăşi. Voinţa nu persistă decât cu preţul sărăciei radicale, care o armonizează cu discreţia retrasă a Tatălui. Hristos preţuieşte în cel mai înalt grad voinţa Tatălui. În ce sens? O versiune târzie a poemului *Unicul* ne dă poate o indicaţie:

„Dar Hristos și-a hărăzit lui însuși partea. / Ca un prinț e Hercule. Duh al comunității, Bacchus. Hristos e însă / Desăvârșirea. Fără îndoială, are și el o natură; dar împlinește totuși / Ceea ce, tocmai pentru prezența / Cereștilor, lipsea din ceilalți."[52] Lipsea, din ceilalți zei, tocmai acest fapt necesar pentru ca prezența divinului să fie dusă pe culmea desăvârșirii: faptul că figura divinului, la fel de omenească precum la Hercule, să fie resimțită ca fiind divină într-o limitare voluntară. Dăruindu-și partea în mod suveran, Hristos își limitează, la fel de suveran, domeniul. Că limita ce păstrează măsura este voluntară, tocmai acest fapt ajunge la înălțimea divinului. Căci divinul nu se caracterizează prin supraabundență, ci prin retragere: discreției nu i se potrivește decât voința. Prin urmare, Tatăl rămâne prin voință intim în toate. Astfel, prin voința care, suverană fiind, își atribuie sieși un domeniu finit, omul confirmă divinul. „Prezența Cereștilor" nu își găsește nicidecum sfârșitul propriului neajuns într-o revărsare ce ar depăși ceea ce Hercule și Bacchus realizează deja. Ea se împlinește în retragerea părintească, unde o voință e de-ajuns pentru a suscita voința măsurată a unui fiu, care „locuiește" distanța. Doar aceste două voințe pot subzista în distanța pe care o măsoară, îndură

[52] *Unicul*, III, ed. Hellingrath, *Hölderlin, Sämtliche Werke*, Berlin, 1923², vol. IV, p. 234, *Bescheiden* trimite la *Pâine și vin*: „...la ceasul amiezii / Sau în mijlocul nopții adânc există o măsură comună / Tuturora, însă menit ceva propriu e fiecăruia / Fiecare se duce mereu și se-ntoarce de unde e-n stare." (91, 43–45 = 809 [trad. rom, p. 256]). Această repartiție pe care o realizează Hristos, cu demnitatea unui suveran, pentru sine și pentru ceilalți, trimite la cea a Tatălui în privința lui: „Și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu" (*Luca*, 22, 29). Luther traduce de altfel διατίθεσθαι prin (*sich*) *bescheiden*.

şi consumă. Hölderlin vorbeşte aici în acord cu Maxim Mărturisitorul, urmând unei întâlniri pe care întâmplarea, nu mai mult decât o improbabilă „influenţă", nu e de-ajuns nici pentru a o contesta, nici pentru a o întemeia.[53] Doar voinţele pot parcurge distanţa. Iar acordul lor măsurat face să apară desăvârşirea divinului. „Căci toate ale sale [ale Tatălui]/ Lucrări ştiute-i sunt din veac" de Hristos (*Patmos*, I, 171, 210–211 = 873 [trad. rom., p. 318]): lucrările Tatălui se dispun în distanţa pe care numai voinţa o străbate. Cel a cărui voinţă străbate distanţa cunoaşte terenul şi adâncul lucrărilor. În chip filial, el cântăreşte moştenirea lor. Aşa încât retragerea divinului îl califică drept Tată, iar pe cel care, voitor, îndură această retragere, îl califică drept Fiu.

„Ce-i asta?" întreba poemul privitor la retragere. Răspunsul poate fi auzit: „E mişcarea semănătorului" (169, 153 = 871 [trad. rom., p. 316]), care scutură pe sită grâul, cu pierderi şi câştiguri, până la sfârşit, când rămâne sămânţa. Retragerea îi judecă pe oameni după modul în care ei se pierd ca dinaintea unei absenţe sau o îndură ca pe un ataşament filial. Încercarea trebuie îndurată, cu răbdare, „căci nu pe toate deodată le vrea Preaînaltul" (170, 161= 871

[53] Raportul, anistoric, dar poate cu atât mai frapant, care-i uneşte pe Maxim Mărturisitorul şi pe Hölderlin va trebui reluat pentru el însuşi. Pentru rolul eminent al voinţei în raport cu iubirea lui Dumnezeu, trimitem la H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris, 1947, traducerea franceză a lui *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis der griechischen Weltbildes*, Freiburg im Breisgan, 1941, a cărei a doua ediţie, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, 1961, modifică şi completează amplu prima versiune; şi la J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Paris, 1976.

[trad. rom., p. 317]). A pretinde să i te sustragi, producând în / și prin sine un raport încheiat nemijlocit cu divinul înseamnă tot a rata paradoxalul atașament filial al distanței. „Așa că aș avea din ce belșug să făuresc/ Un chip, ca să-l arăt / Precum era aidoma, pe Hrist" (170, 164–166 [trad. rom., p. 317]). Dar, procedând astfel, aș urma de asemenea supraabundența empedocleană a muntelui Etna, a cărui figură dionisiacă, menționată aici, contrazice în mod absolut retragerea divinului, care nu vrea totul dintr-odată. Imaginea divinului este aici descalificată de două ori. În primul rând, pentru că ea ignoră retragerea apropierii de Hristos, deci produce un idol; calificativul „asemănător, *ähnlich*" se referă desigur atât la Hristos, cât și la subiectul care-și închipuie. Chipul îl face vizibil atât pe cel care și-l închipuie, cât și pe cel închipuit. Mai cu seamă, în afara faptului că pretinde să-l atingă dintr-odată pe Hristos, ignorând retragerea apropierii, chipul disprețuiește inconștient retragerea raportului său cu Tatăl: „Și chipul Domnului, un rob s-ar sumeți ca să-l imite" (170, 169–170 [trad. rom., p. 317]). „Robul" pretinde că și-l închipuie pe Tatăl cu o ignoranță la fel de jalnică pe cât e de primejdioasă supraabundența empedocleană ce amenință să-l idolatrizeze pe Hristos. Dublă necunoaștere, răsturnată, a unei duble retrageri, unificate. Dimpotrivă, destinul propriu al omului, între rob și Etna, este de a dăinui, îndurând, în retragere. Aceasta o doresc „Stăpânii din cer": „Îndurători sunt ei; dar cel mai mult/ Domnind, urăsc ei falsul, și atunci / Nu mai încape omenie între oameni." (170, 173–175 = 872 [trad. rom., p. 317]). Nimic nu-l amenință atât de mult pe om ca faptul de a nu vedea retragerea în care îi revine să dăinuie. Retragerea nu ne pune la încercare atât de mult pe cât ne amenință necunoașterea ei. Căci atunci omul uită ceea ce-i rămâne

mai propriu, în retragere, şi anume „a locui poetic" în ea; el se desfigurează figurându-şi, în afara oricărei măsuri, un dublu idol al divinului; odată cu divinul, el îşi pierde, în distanţa unică, statutul filial. „Stăpânii din cer" urăsc această nepăsare faţă de măsură. În felul lor, zeii greci păstrează, în raport cu oamenii pe care îi inspiră, măsura. Tocmai de aceea pot ei, ca „fraţi" ai lui, să dispară din faţa „Fiului jubilând al Preaînaltului" (170, 181 [trad. rom., p. 317]). Într-un fel cu adevărat remarcabil, venirea triumfală a lui Hristos preia grija zeilor anteriori, pentru a le impune oamenilor aceeaşi îndurare. „...şi iată că toiagul / Cântării se apleacă-n jos, / Deoarece nimica nu-i comun" (170, 182–184 [trad. rom., p. 317]). Toiagul amuţeşte cântul. De ce? Răspunsul urmează. Poemul rosteşte o primă înviere, în care Hristos îi trezeşte pe cei pe care putreziciunea nu i-a descompus încă. Dar, pe lângă aceştia, oare „mulţi ochi sfioşi / Aşteaptă / Să vadă lumina" (170, 186–188 [trad. rom., p. 317])? Înviere în doi timpi, care face aluzie, evident, la Sfântul Pavel (*I Tesaloniceni*, 4, 13–18), fapt pe care, de asemenea, îl scot în evidenţă câteva versuri: „Ei nu vor / Să-nflorească-n tăioasa ei rază, / Deşi puterea e ţinută-n frâu de aur" (170, 183–171, 180 [trad. rom., p. 317]). Învierea nu devine deci obiectul unei dorinţe, nici al unei nostalgii, ci doar al unei aşteptări răbdătoare, în care tensiunea mimează deja sfârşitul, fără să pretindă a-l anticipa. Dacă toiagul întrerupe cântul şi cade odată cu el, e din cauză că „nimeni nu ştie ziua şi nici ceasul" învierii din urmă, „nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (*Matei*, 24, 36). Fiul suspendă dorinţa triumfătoare a unei învieri; el manifestă deci anterioritatea ireductibilă a Tatălui, în retragerea lui. El îi învaţă, de asemenea, pe oameni să dăinuie în retragere, adică „Bucurându-se de har / Să-şi deprindă blânda privire" (171, 195–196 = 872

[trad. rom., p. 318]). În acelaşi timp în care Fiul, întrerupând cântul, readuce la aşteptarea ascultătoare, deci la voinţă, tot ceea ce îl uneşte cu retragerea Tatălui, oamenii, în aşteptarea senină a unei învieri, intră în retragerea raportului cu Tatăl – şi numai prin aceasta izbăvitorul îi redobândeşte. Ataşamentul filial li se alătură în încercare; în aşteptarea pe care o face cu putinţă Fiul – anume retragerea Tatălui –, ei se descoperă fii.

12. Locuirea distanţei

Se descoperă fii, datorită retragerii Tatălui – poemul s-ar încheia aici dacă ultima strofă nu ar preciza că îndurarea primeşte, atât ca ajutor cât şi ca poruncă, o dorinţă a Tatălui: „dar Tatălui, care domneşte / Asupra tuturor, îi place / Îndeosebi să-i îngrijim / Slova statornică, şi toate câte sunt să fie / Tâlcuite bine" (172, 222–226 [trad. rom., p. 318]). Slova trebuie să dăinuie drept „ceea ce rezistă (*bestehendes*)" în această încercare a retragerii. Pentru că Scriptura, în ciuda insuficienţei stringente proprii unui text închis, nu trebuie să fie citită ca fiind fosila unui discurs pe care Tatăl l-ar putea anima, sau ar fi putut-o face, cu autoritatea lui. Dimpotrivă, nimic nu vădeşte mai bine provenienţa părintească a Scripturii decât retragerea locutorului său, care se sustrage pentru a o lăsa aspră şi goală, în mijlocul cuvintelor oamenilor, ca pe o tăcută, înfricoşătoare şi neînsemnată poruncă. Provenienţă părintească, pentru că prezenţa nemijlocită a Tatălui se retrage din ea, această prezenţă pe care, între alte instanţe, tocmai a mijlocit-o în aşa fel încât să fie ascunsă obsesia paternă. Discurs părintesc, fiindcă autorul se detaşează de el, şi se retrage, pentru a dispărea – sau mai degrabă a apărea –

ca Tată. Litera păstrează din discurs ceea ce dorinţa păstrează din prezenţă: împărtăşirea eventuală, fără contopire, cu distanţa. Fiindcă Tatăl se retrage din ea, Scriptura ne devine paternă, adică devine un locaş în care putem locui în chip „patriotic". Părintească datorită retragerii, ea ne devine sfântă. „Se revarsă / Din Sfintele Scripturi / Calm licărind puterea" (171, 194 [trad. rom., p. 318]); astfel, Scriptura îşi exercită puterea prin veşnica sărăcie a poruncii sale, fără a cere vreodată, cum ar face-o gelozia celorlalţi zei, o altă ofrandă decât aceea a unei inimi curate. Aşteptarea eschatologică, scandată de exclamaţia exasperată a unei nerăbdătoare nostalgii – „De mult, de prea mult timp ascunsă / E slava cerului"[54] – este nesigură, deoarece riscă să uite că odată cu litera e revelată şi retragerea, şi anume retragerea în care se dăruieşte strălucirea reţinută a Tatălui. „...Tatălui, care domneşte / Asupra tuturor, îi place" (172, 223–224 = 873 [trad. rom., p. 318]). Lui îi place, desigur, continuă poetul, ca noi să îngrijim litera. Dar trebuie să înţelegem bine: Tatăl doreşte să respectăm litera doar pentru ceea ce descoperă ea: anume că Tatăl iubeşte în şi prin retragerea lui. Fiindcă Tatăl iubeşte, el ne încredinţează litera în care se abandonează. „Cântarea germană" (172, 226 = 873 [trad. rom., p. 318]) trebuie să „urmeze" litera, în felul în care vocea trebuie să urmeze o melodie, mai degrabă decât o poruncă. A urma: a rămâne în armonie, fără greşeală sau notă falsă, cu „ceea ce dăinuie", în aşa fel încât un astfel de contrapunct să scoată la lumină ceea ce dăinuie şi să-l „interpreteze". A

[54] *Patmos*, I, 171, 212–213 = 873 [trad. rom., p. 318]. Nu ne putem împiedica să găsim aici un ecou al formulelor biblice despre întreruperea profeţiei şi tăcerea lui Dumnezeu (*I Samuel*, 3, 1; *Miheea*, 3, 5–9; *I Macabei*, 4, 46; 9, 27; 14, 41 etc.).

[trad. rom., p. 318]). În același timp în care Fiul, întrerupând cântul, readuce la așteptarea ascultătoare, deci la voință, tot ceea ce îl unește cu retragerea Tatălui, oamenii, în așteptarea senină a unei învieri, intră în retragerea raportului cu Tatăl – și numai prin aceasta izbăvitorul îi redobândește. Ataşamentul filial li se alătură în încercare; în așteptarea pe care o face cu putință Fiul – anume retragerea Tatălui –, ei se descoperă fii.

12. Locuirea distanței

Se descoperă fii, datorită retragerii Tatălui – poemul s-ar încheia aici dacă ultima strofă nu ar preciza că îndurarea primește, atât ca ajutor cât și ca poruncă, o dorință a Tatălui: „dar Tatălui, care domnește / Asupra tuturor, îi place / Îndeosebi să-i îngrijim / Slova statornică, și toate câte sunt să fie / Tâlcuite bine" (172, 222–226 [trad. rom., p. 318]). Slova trebuie să dăinuie drept „ceea ce rezistă (*bestehendes*)" în această încercare a retragerii. Pentru că Scriptura, în ciuda insuficienței stringente proprii unui text închis, nu trebuie să fie citită ca fiind fosila unui discurs pe care Tatăl l-ar putea anima, sau ar fi putut-o face, cu autoritatea lui. Dimpotrivă, nimic nu vădește mai bine provenienta părintească a Scripturii decât retragerea locutorului său, care se sustrage pentru a o lăsa aspră și goală, în mijlocul cuvintelor oamenilor, ca pe o tăcută, înfricoșătoare și neînsemnată poruncă. Proveniență părintească, pentru că prezența nemijlocită a Tatălui se retrage din ea, această prezență pe care, între alte instanțe, tocmai a mijlocit-o în așa fel încât să fie ascunsă obsesia paternă. Discurs părintesc, fiindcă autorul se detașează de el, și se retrage, pentru a dispărea – sau mai degrabă a apărea –

ca Tată. Litera păstrează din discurs ceea ce dorinţa păstrează din prezenţă: împărtăşirea eventuală, fără contopire, cu distanţa. Fiindcă Tatăl se retrage din ea, Scriptura ne devine paternă, adică devine un locaş în care putem locui în chip „patriotic". Părintească datorită retragerii, ea ne devine sfântă. „Se revarsă / Din Sfintele Scripturi / Calm licărind puterea" (171, 194 [trad. rom., p. 318]); astfel, Scriptura îşi exercită puterea prin veşnica sărăcie a poruncii sale, fără a cere vreodată, cum ar face-o gelozia celorlalţi zei, o altă ofrandă decât aceea a unei inimi curate. Aşteptarea eschatologică, scandată de exclamaţia exasperată a unei nerăbdătoare nostalgii – „De mult, de prea mult timp ascunsă / E slava cerului"[54] – este nesigură, deoarece riscă să uite că odată cu litera e revelată şi retragerea, şi anume retragerea în care se dăruieşte strălucirea reţinută a Tatălui. „...Tatălui, care domneşte / Asupra tuturor, îi place" (172, 223–224 = 873 [trad. rom., p. 318]). Lui îi place, desigur, continuă poetul, ca noi să îngrijim litera. Dar trebuie să înţelegem bine: Tatăl doreşte să respectăm litera doar pentru ceea ce descoperă ea: anume că Tatăl iubeşte în şi prin retragerea lui. Fiindcă Tatăl iubeşte, el ne încredinţează litera în care se abandonează. „Cântarea germană" (172, 226 = 873 [trad. rom., p. 318]) trebuie să „urmeze" litera, în felul în care vocea trebuie să urmeze o melodie, mai degrabă decât o poruncă. A urma: a rămâne în armonie, fără greşeală sau notă falsă, cu „ceea ce dăinuie", în aşa fel încât un astfel de contrapunct să scoată la lumină ceea ce dăinuie şi să-l „interpreteze". A

[54] *Patmos*, I, 171, 212–213 = 873 [trad. rom., p. 318]. Nu ne putem împiedica să găsim aici un ecou al formulelor biblice despre întreruperea profeţiei şi tăcerea lui Dumnezeu (*I Samuel*, 3, 1; *Miheea*, 3, 5–9; *I Macabei*, 4, 46; 9, 27; 14, 41 etc.).

interpreta: a deveni, prin cânt, în chip „poetic", interpretul singurului lucru care dăinuie – semnul retragerii paterne. Cel care cântă astfel respectă şi marchează măsura, acea măsură după care omul dansează cu divinul – la distanţa potrivită, pe un ritm corect. Strigătul eschatologic marchează deci ultima necunoaştere, el care nu vede că cea mai înaltă prezenţă îl umple deja şi pentru totdeauna – fiindcă o face în ascuns – pe omul care „urmează litera". Tăcerile şi retragerile îi acordă cântul sau lasă să fie acest acord, cu muzica astrului unic, căci „acum de cereşti convorbiri are parte" (*Ganymede*, 68, 24 = 791 [trad. rom, p. 240]).

Statornicia distanţei, cea mai înaltă revelaţie şi manifestare a divinului ca Tată – aceasta este poate moştenirea negândită pe care Hölderlin o aduna cu mare grijă, deşi fără menajamente, şi pe care timpul nostru ar trebui s-o asume cu seriozitate, dacă nu vrea să rateze semnificaţia ultimă a încercării prin care el trece. Rămâne să „locuim" cu măsură în această statornicie. Hölderlin nu vă dispensează de a căuta – singuri – felul în care puteţi reuşi acest lucru. Despre tentativa lui proprie şi irepetabilă „multe lucruri ar fi de spus". Să schiţăm trei dintre ele. „Un semn netălmăcit (*deutungslos*), astfel suntem noi, / Şi fără durere suntem şi aproape că / Ne-am pierdut limbajul de-atâta-nstrăinare" (*Mnemosyne*, II, 195, 1–3 = 879). Cum am putea interpreta „bine" ceea ce dăinuie, dacă nici un semn nu ne restituie semnificaţia? Un „semn" ne este totuşi dat, o amintire a prezenţei „Celui unic" şi un gaj al întoarcerii lui – o a doua prezenţă (*Pâine şi vin*, § 8, 94, 131–132 = 813 [trad. rom, p. 259]). De vreme ce o prezenţă mai dezvăluită ar fi pentru noi de nesuportat, fiindcă, într-adevăr, „încă lipsesc cei meniţi bucuriei supreme" (95, 135–136, [trad. rom, p. 259]), prezenţa se

dăruieşte smerit, în pâine şi în vin. „Pâinea e fruct al pământului, însă soarele o binecuvântă / Şi de la Zeul cel tunător bucuria vinului vine" (95, 137–138 [trad. rom, p. 259]). Această dublă binecuvântare a pământescului de către divin ne dăruieşte prezenţa divină, ca pe un gaj că Cereştii vor reveni. Bizuindu-se pe acest gaj, suportarea răbdătoare a divinului de către oameni poate da naştere unei „laude" (94, 142), pentru care şi prin care „trăieşte încă, tăcută, o anumită recunoştinţă" (94, 136). Euharistia creştină, despre care este fără îndoială vorba aici[55], ne arată că, odată cu dăinuirea Scripturii ce ne însoţeşte, ne sunt date şi alte merinde. Sau, mai bine spus, Euharistia ne dă prin pâine şi prin vin o prezenţă sacramentală, adică absolut reală, doar în vederea unui drum şi a unui parcurs. Pâinea şi vinul ne sunt binecuvântate pentru că îndurăm retragerea Tatălui, retragere ce ne pune pe cale în aşteptarea întoarcerii, în noi, a Fiului. Pe acest drum, ele ne sunt merinde: hrană pentru cei care rămân şi rezistă, şi încearcă deci să „locuiască" cu respect în această retragere – ceea ce vom numi de acum înainte „a parcurge distanţa". Fiindcă ne dăruieşte semnul divinului prezent, Euharistia pâinii şi a vinului ne restituie sensului nostru, interpretându-ne.

[55] Faptul că Dumnezeu însuşi binecuvântează darurile ce-i sunt oferite, că jertfa euharistică e o reamintire a manifestărilor anterioare ale lui Dumnezeu ca gaj al împlinirii lor prin venirea lui Mesia, că Euharistia ne procură o prezenţă altcum de neîndurat pentru neputinţa noastră sunt tot atâtea teme specific creştine. Vezi J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhöck und Ruprecht, Göttingen, 1967 = trad. fr., *La Dernière Cène. Les Paroles de Jésus*, Cerf, Paris, 1972; L. Bouyer, *L'Eucharistie*, Desclée, Paris, 1966, şi *Le Fils éternel*, Cerf, Paris, 1973, pp. 140–152, 217–237 etc.; şi, în sfârşit, G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, Desclée, Paris, 1972, în ciuda unor puncte discutabile.

În durerea astfel recucerită, rămânem de veghe alături de ceea ce dăinuie, pentru a-l preaslăvi printr-o interpretare potrivită. Prin aceasta, grăbim venirea Fiului la noi și venirea noastră la asemănarea lui. Preaslăvire sau laudă, căci nici o altă rostire nu respectă divinul din punct de vedere retoric. „Când binecuvântăm masa, pe cine trebuie să numesc, iar când / Ne odihnim de truda zilei, spuneți, cum voi mulțumi? / Îl voi numi oare, eu, pe Cel Prea-Înalt?" (*Întoarcere*, § 6, 99, 96–99 = 818). O numire a divinului e oare potrivită? A numi, am spune noi, poate, și a predica, sau a formula enunțuri categorice, a presupune un obiect pentru ca limbajul să-l enunțe corect, adică să-l măsoare exhaustiv într-un limbaj formalizat și axiomatizat. Dar acest Dumnezeu, a cărui retragere manifestă figura paternă, se poate el oferi fără a se topi ca Dumnezeu al retragerii, se poate el oferi în nemijlocirea trivială sau dionisiacă, contează prea puțin, prin care devine un obiect al discursului? Și, de altfel, am putea oare suporta o astfel de nemijlocire cu Cerești, cu virtutea lor și cu „bucuria" lor? „Unui Dumnezeu nu-i place nepotrivitul, / Ca să-l pricepem, bucuria ne e prea mică" (99, 99–100 = 818). Ceea ce este inadecvat (*Unschickliches*), adică ceea ce nu se potrivește destinului nostru, ceea ce nu e conform cu el, ar fi tocmai faptul de a pretinde să-l includem verbal pe Dumnezeu într-un raport imediat cu umanul. Prima adecvare cere să recunoaștem în retragerea divinului o figură părintească; de asemenea, trebuie să permitem ca, prin limbă, retragerea să extindă discursul: „Să tăcem, aceasta ne e adesea datoria; căci numele divine lipsesc" (99, 101 = 818). Dar aici tăcerea nu trebuie nicidecum să pară că renunță la „a binecuvânta", chiar dacă nu mai trebuie să încerce să „numească": discursul trebuie să rostească într-un fel sau altul recunoașterea distanței,

cu toate că trebuie să tacă în faţa evidenţei ei. Pentru a-l cinsti pe Dumnezeu prin tăcerea noastră, trebuie să tăcem înaintea lui, nu însă să-l trecem sub tăcere. Trebuie ca discursul să vorbească încă, fără să pretindă că denumeşte, căci divinul n-a atins niciodată într-atât, ca în această tăcere, pe cei care se descoperă în distanţă faţă de el: „inimile bat, şi totuşi discursul rămânea dator?" (99, 102 = 818). Să vorbească discursul, fără predicare nepotrivită, pentru a nu spune decât recunoaşterea distanţei. Nu ajunge la asta decât poetul sau, mai degrabă, omul care „locuieşte în chip poetic" în distanţă. Căci „o liră îi concede tonurile fiecărui ceas / Şi-i bucură poate pe Cereşti, care se apropie" (99, 103–104 = 819). Acordul simfonic al unui cânt cu un timp este poate singurul nostru limbaj referitor la zei: respectând distanţa, acordul ar putea pregăti spaţiul pentru apropiere. Astfel, Danae, după traducerea lui Hölderlin, în lipsa textului lui Sofocle, „îi număra tatălui ale timpului / bătăi de ore cu timbru de-aur"[56]. Astfel, mai ales rostirea îndreptată către Dumnezeu cântă, adică *laudă*. Numele divine, care se sting în orice enunţ categoric, nu au valoare decât integrate într-un discurs de laudă. Hölderlin se înscrie aici în centrul cu adevărat teologic al lucrului care, în varianta sa cea mai bună, dă naştere la ceea numim de obicei (şi în mod greşit, după cum vom vedea) „teologie negativă".

Ar trebui să semnalăm, în treacăt, un ultim punct. Hölderlin a continuat să scrie şi în perioada, numită uneori cu grosolănie, cu intenţia de a încurca şi a disimula totul, „nebunia" lui, dar pe care ar trebui să o considerăm, cu pudoare şi respect, seninătatea lui exemplară. Însă, dintr-o

[56] Vezi *Remarques*..., p. 91, şi comentariul lui J. Beaufret, pp. 34–36.

intensă producție, puțin a ajuns până la noi. Totuși, în câteva zeci de poeme uimitoare, intangibilitatea formală a termenilor și a temelor ridică limbajul nostru spălăcit la înălțimea unui discurs aproape sacru, încărcat cu o putere de o densitate nemaiauzită și de un nivel rămas poate necunoscut celor mai mari dintre moderni: să îndrăznim să nu spunem nimic despre asta. Caracterul la fel de formal al scrisorilor din aceeași perioadă ne poate ajuta însă să-l presimțim într-o oarecare măsură. Ce ar fi de spus dacă privim fiecare scrisoare în parte? Toate, sau aproape toate, pot fi reduse la extraordinara schemă pe care o dezvăluie, de exemplu, *Scrisoarea* nr. 287 (= 1055): „Venerabilă mamă,/ Am onoarea de a vrea din nou să vă scriu. Scrisorile pe care mi le-ați scris mi-au făcut întotdeauna o mare bucurie. Vă mulțumesc pentru bunătatea pe care mi-ați arătat-o în ele. Trebuie din nou să închei. Vă asigur de înalta mea considerație și sunt [literalmente: mă dau ca] / Fiul vostru [prea]supus / Hölderlin." Ce e aici extraordinar? Faptul că scrisoarea nu transmite nici o informație, sau „idee". Ce semnificație are scrisoarea? Ea descrie depărtarea fiului de mamă: pomenirea mamei deschide scrisoarea, cea a fiului o încheie, două adjective marchează în mod hiperbolic reținerea („Venerabilă... preasupus"). Urmează apoi mărturisirea unei relații, care pare cu atât mai intensă cu cât rămâne abstractă și strict epistolară. Relația abstractă devine conținutul însuși al relației: nimic nu este mai exact și de preț decât a recunoaște „bunătatea" care se comunică în ea. „Bunătatea" care nu are altă substanță decât relația epistolară, ea însăși goală de vreme ce trimite la alte scrisori asemănătoare. Obiectul scrisorii coincide cu funcțiunea epistolară pură: a trimite celuilalt un semn din partea mea. Din această cauză avem de-a face cu „scrisori" perfect laminate: „Am de asemenea onoarea de a

vă prezenta complimentele mele devotate"[57] (*Mamei sale*, nr. 306 = 1062). Relaţia apare cu atât mai desluşit cu cât medierea o epurează. De aici tendinţa de a nu-i scrie mamei sale decât prin mijlocirea lui Zimmer, intermediar indispensabil şi ajutor preţios, ca şi cum filiaţia naturală şi-ar fi pierdut orice eficacitate proprie în faţa mijlocitorului instituit: „Profit de ocazia pe care dl Zimmer a avut bunătatea să mi-o ofere pentru a mă adresa dumneavoastră..." (*Mamei sale*, nr. 248 = 1039; vezi scrisorile nr. 268, 274, 305). Medierea domină relaţia, fiindcă relaţia faţă către faţă constituie încercarea şi sarcina cea mai grea, deşi şi cea mai urgentă. Ea sleieşte puterile şi le secătuieşte: „Felul meu de a comunica se mărgineşte la expresia ataşamentului meu faţă de dumneavoastră, până când sufletul meu va aduna toate facultăţile şi ideile necesare pentru a se exprima în cuvinte şi a izbuti să vă trezească interesul" (*Mamei sale*, nr. 250 = 1040–1041). Din această cauză, fiecare scrisoare conţine momentul în care relaţia, pur formală, mediatizată (recurgerea la politeţea extremă, la Scriptură, la Zimmer etc.), trebuie să fie totuşi suspendată, fiindcă depăşeşte puterile spiritului: „trebuie din nou să închei"[58].

[57] Vezi *Scrisorile* nr. 261, 262, 271, 277 şi 303, cele mai semnificative.

[58] Vezi *Scrisorile* nr. 253, 271, 274, 275, 277, 280, 283, 284, 286, 287, 290, 297 şi 298 („...căci ceea ce spun trebuie să spun în cât mai puţine cuvinte cu putinţă, şi nu deţin acum un alt fel de a spune"), 300, 303, 310 şi 312. Nu e vorba de brahilogie, nici bineînţeles de lipsă de respect, cu atât mai puţin de ironie elegantă. E vorba de imposibilitatea de a menţine măsura care să asigure unei întâlniri faţă în faţă seninătatea unui dialog. Trebuie să rezişti un timp, apoi să renunţi la relaţie, până într-un alt moment, care să împărtăşească din nou harul întâlnirii; căci „timpul e de o precizie literală şi atotmilostiv" (*Mamei sale*, nr. 307, *GSA*, 6, 1, 467 = 1062; vezi, de asemenea, *Scrisorile* nr. 250, 251, 257).

Relaţia are în sine, datorită medierii şi în măsura îndurării de care suntem în stare, însemnătatea unui dar. Iar darul, pe care inima scrisorii îl numeşte „bunătate", devine cu atât mai serios şi mai somptuos, cu cât depărtarea creşte.

Distanţa, care face ca o relaţie cu mama să rămână cu putinţă, este suficientă pentru dovedirea non-„nebuniei", înţeleasă trivial, a lui Hölderlin. Păstrarea numeroaselor relaţii (scrisori către mama, sora şi fratele său; vizite ale prietenilor şi ale admiratorilor) e dublată de o reţinere ostentativă şi de o smerenie hiperbolică (de aici şi semnătura poemelor cu formula: „Cu umilinţă, Scardanelli"). De fapt, este, fără îndoială, vorba de emergenţa, în relaţiile umane, a reţinerii preapline la care poetul a ajuns în raportul său cu divinul. Raportul care este în joc între Hölderlin şi mama lui reproduce parcurgerea distanţei dintre poet şi divin – mediere, măsură, meditare asupra retragerii, discurs de laudă. Retragerea în relaţia cu mama împiedică revenirea în forţă a unui complex oedipian prost vindecat, pentru că retragerea în distanţă îi conferă divinului chipul unui Tată. În distanţă, Hölderlin se măsoară, din priviri, cu ochiul pe care îl are în plus faţă de ceilalţi oameni, cu paternitatea divină, şi îi impune maternităţii omeneşti retragerea printr-o politeţe stăruitoare. La fel procedează şi cu celelalte relaţii „sociale". Într-un studiu articulat şi documentat în mod diferit, am putea analiza modul în care uneori reţinerea maternă este cea care introduce distanţa divină (*Scrisori*, nr. 250, 274, 284 etc.), pe când alteori distanţa divinului este cea care mijloceşte raportul cu mama (*Scrisori*, nr. 307, 251 etc.).[59] Acest dublu joc împiedică

[59] Aceasta ar fi de reluat în conformitate cu ceea ce indică deja remarcabilul articol al lui A. Besançon, „Du modèle chrétien de résolution du complexe d'Œdipe", apărut în *Contrepoint*, 6, Paris, 1972, pp. 79–94.

şi alienarea celuilalt prin identificarea cu cel, şi alienarea celui faţă de el însuşi, în distanţa cuvenită şi legitimă care-i înrădăcinează „gândurile cele mai intime" în „recunoştinţă, religie şi sentimentul raporturilor de obligaţie" (*Scrisoarea* nr. 259 = 1045). Distanţa rămâne ceea ce este cel mai adânc, fără ca parcurgerea ei de către oameni să-i poată mistui sau ascunde măsura cu adevărat divină. Faptul că divinul se dăruieşte prin mijlocirea mijlocirii omeneşti confirmă logica măsurii şi îi validează paradoxul. Smerită, senină şi preaplină, *die Umnachtung*, în care Hölderlin experiază „noaptea iubitoare", afirmă cu o strălucire uimitoare: „Să-l păstrăm neamestecat şi cu discernământ / Pe Dumnezeu, asta ni s-a încredinţat" (*Vaticanul*, 252, 12–13 = 915). Astfel, în distanţă, curăţia noastră îi este pe plac şi se acordă cu Dumnezeul a cărui neamestecare ocroteşte şi ţine toate.

INTERMEZZO 2

Retragerea care ne păzește își disimulează în același timp ocrotirea. În ochii celui care n-a cultivat calea între exil și centru, nimic nu deosebește retragerea Tatălui de retragerea zeilor. Trebuie deci să încercăm să *rostim*. Să rostim pentru a recunoaște tăcerea. Se poate obiecta: nu tocmai asta a făcut Hölderlin și n-a demonstrat el, în chip poetic, că retragerea zeilor este retragerea Tatălui? Nu a spus oare Hölderlin ceea ce este de spus, și asta o dată pentru totdeauna, fiindcă cuvântul poetic a precedat și a depășit, din nou, discursul conceptual? Este întru totul adevărat. Însă, în mod straniu, întrebarea poate fi răsturnată: poetul a spus totul, însă ce statut îi putem recunoaște acestui cuvânt? Nu am pune oare astfel întrebarea strategică și trivială „de unde vorbește Hölderlin?". Acesteia poemele îi răspund îndeajuns. Ne întrebăm despre modul discursului pe care Hölderlin îl folosește sau, mai degrabă, pe care Hölderlin îl lasă, în el, să vorbească. Două aspecte scot în evidență importanța problemei.

Lectura noastră a dat poate uneori impresia că „forțează textul". Textul a fost neîndoielnic forțat, însă nu violat, ci așa cum se forțează o ușă. Pentru că ambivalența atât de frecventă a anumitor termeni cruciali provoacă

ambiguitate și ne îndeamnă să înțelegem prea mult (sau prea puțin). De pildă, *Vater* se poate spune despre tată, Zeus, Ether sau despre Tatăl lui Iisus Hristos. Așadar fraternitatea lui Hristos și a zeilor greci șovăie între înălțarea lor în Hristos și semidivinitatea lui Iisus. Trebuie făcută o alegere. Și controversa dintre comentatori găsește din ce să-și hrănească vigoarea, chiar dacă nu găsește nici o justificare pentru parțialitatea de care dă dovadă. Aici, ca și în altă parte (să ne gândim tot la Rimbaud), textul poetic permite o sumedenie de lecturi, printre care și lectura teologică. Dar de unde vine acest multiplu joc de sens? Ar fi pueril să invocăm aici imprecizia poetică – și asta întâi de toate fiindcă rigoarea culminează în poezie. Rămâne deci să recunoaștem că indecizia teologică nu se împotrivește rigorii poetice.

Indecizia nu aparține aici unei presupuse imprecizii, nici succesiunii și întrepătrunderii imaginilor, ca într-un sincretism ieftin. Ea reflectă o dificultate pe care rostirea poetică o poate ocoli, dar pe care nu o poate nici aboli, nici *enunța*. Dacă poemul rămâne ambivalent din punct de vedere teologic, insuficiența aceasta nu ține de poezie – care merge aici mai departe ca niciodată –, ci de divin. Nepotrivirea cuvintelor, chiar atunci când poezia le încredințează celei mai înalte semnificații a lor, și poate mai ales atunci, devine limpede în momentul în care indicibilul intră în joc. Textul trădează această intrare în joc a indicibilului prin polisemia sa constantă, după cum o și sărbătorește prin alchimia sa verbală. Conceptului îi revine sarcina de a preciza cum se face că poetul poate vorbi ambiguu, și totuși riguros. Despre asta poetul nu spune nimic, fiindcă tocmai astfel poate spune totul.

Altă întrebare: cum poate intra în joc indicibilul în discursul hölderlinian? Nu indicibilul ca ființare supremă –

un indicibil, de fapt, încă dicibil –, ci indicibilul distanţei. Nu mai este vorba de a rosti un obiect, fie el şi transcendent sau personal „în sens suprem". Trebuie semnificată distanţa în care retragerea devine statornicia supremă. Divinul se face simţit în chip patern atunci când survenirea coincide cu îndepărtarea. Prin urmare, este vorba de a rosti mai mult decât o fiinţare, anume de a rosti un interval (Dumnezeu creează un interval), un neant deci, neantul însuşi al distanţei în care Fiul se desfăşoară în retragerea paternă. Indicibilul trebuie rostit în două feluri: ca o ne-fiinţare supremă, ca un interval hiperbolic. Ce mod al discursului îndeplineşc aceste două exigenţe? Sau mai exact: ce mod al discursului este deja la lucru în textul hölderlinian şi îi asigură pertinenţa? Hölderlin ne spune că în joc sunt „numele sfinte", a căror slăbiciune face să izvorască cântarea de laudă: „lira îi acordă fiecărui ceas tonurile". Fără îndoială, în virtutea aceleiaşi contemporaneităţi care îl pune în acord cu Nietzsche, Hölderlin face trimitere la Dionisie. Acela pe care îl numim cu îndreptăţire Areopagitul, în amintirea atenianului convertit de Pavel, şi pe care îl tratăm în mod impropriu de *pseudo*, a elaborat, într-un fel hotărâtor pentru tradiţie, o teorie non-predicativă a discursului. Ceea ce numim aici cu oarecare uşurătate „teologie negativă" nu are nimic negativ, ci permite un discurs despre modalitatea laudei. Nimic nu este deci mai potrivit pentru a-l cinsti pe Hölderlin şi pe acel zeu despre care Nietzsche sugerează că vrea să fie lăudat, decât a medita la *Numirile dumnezeieşti* şi *Teologia mistică*.

DISTANȚA CELUI CERUT ȘI DISCURSUL DE LAUDĂ: DIONISIE

Când binecuvântăm odihna,
pe cine să numesc, și când
Ne odihnim de viața zilei, spuneți-mi,
cum voi aduce mulțumiri?
Să-l numesc, eu, Cel Prea-Înalt?
Unui Dumnezeu nu-i este pe plac nepotrivitul,
Bucuria noastră este parcă prea măruntă
pentru a-l percepe.
A tăcea, iată datoria noastră cel mai adesea;
căci numirile sfinte ne lipsesc,
Inimile bat, și totuși discursul să rămână în urmă?
Însă o liră acordă fiecărui ceas tonurile,
Și-i bucură poate pe Cei cerești, care se apropie.
Hölderlin, *Întoarcere*

...cine-i acest spirit și zeu enigmatic, care
vrea să fie preamărit *astfel?*
Nietzsche,
Dincolo de Bine și de Rău, §295

Segnen sinnt.[*]
Heidegger, *Experiența gândirii*

13. Eminența de negândit

Distanța paternă oferă singurul loc pentru filiație. Dat fiind faptul că în ea intimitatea divinului coincide strict cu retragerea, paradoxul poate duce la o confuzie: pentru

[*] Binecuvântarea îndrumă gândul (germ.). (*N. tr.*)

a putea fi locuită, distanţa ar trebui identificată. Ea va fi identificată doar dacă o vom putem rosti şi dacă vom putea vorbi despre ea. Nu putem vorbi despre ea decât dacă provenim din ea şi rămânem în ea. A vorbi despre distanţă: în legătură cu ea, dar şi pornind de la ea. Dar ce limbaj i se poate potrivi distanţei?

Nu este vorba despre a rosti Fiinţarea supremă într-o predicaţie care s-o aibă ca obiect. Nici despre a o lăsa să enunţe, ca subiect absolut, o predicaţie despre sine prin sine. Este vorba despre a desemna survenirea, pentru noi, a unei retrageri. Nici o fiinţare, fie ea supremă, nu se dă spre a fi prinsă şi cuprinsă, căci darul depăşeşte orice ar putea dărui o fiinţare. De două ori indicibilă, această mizā este caracterizată şi de condiţiile inefabilităţii ei. Dar dacă trebuie „pătruns cu înţelegere dumnezeiesc văzătoare la înţelesurile asemănătoare (propriu-zis) celor dumnezeieşti"[1], cum postulează ca principiu Dionisie, neputinţa de a gândi coincide cu condiţiile de autentificare a ceea ce se dă spre a fi gândit. Distanţa ne impune, ca cenzură şi condiţie, să gândim un dublu de-negândit prin exces (supremaţia asupra fiinţării în genere) şi prin lipsă (retragerea ca stăruinţă, fără fiinţare). Şi nu putem refuza datoria de a (încerca) să gândim distanţa invocând imposibilităţi teoretice. Încercarea de a descalifica discursul despre distanţă prin invocarea neputinţei unei branşe întregi a ştiinţei lingvistice (neputinţa de a menţine un raport cu referentul)

[1] *Numirile dumnezeieşti*, VII, 2, în *Patrologia greacă*, vol. 3, coloana 869 a. Toate referinţele trimit la această ediţie, citată ca *PG* 3, 869 a etc. Operele lui Dionisie sunt prescurtate după cum urmează: *Numirile dumnezeieşti, ND*; *Teologia mistică, TM*; *Ierarhia cerească, IC*; *Ierarhia bisericească, IB*; *Epistole, Ep.* [Traducerea în limba română aparţine pr. D. Stăniloae (Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Paideia, Bucureşti, 1996). (*N. tr.*)]

nu stă în picioare, pentru că distanța se referă la un non-referent a cărui neîndoielnică rezistență presupune retragerea, adică, mai comun spus, absența. Dacă vrem să formulăm altfel: distanța, interzicându-ne cu fermitate să-l considerăm pe Dumnezeu un obiect sau o ființare supremă, i se sustrage ultimului avatar al limbajului despre obiect – încheierea discursului și dispariția referentului. Sau, dacă vrem să susținem că Dumnezeu depinde de jocul referinței, referința trebuie înțeleasă cu atât de multe precizări (referent fără statut de obiect etc.), încât referentul îngăduie în sine intervalul distanței. Încheierea discursului și referirea la ființarea supremă cad ambele de acord asupra acestui punct, pe care distanța îl respinge: a l trata pe Dumnezeu ca pe o ființare (de atins sau de neatins). Miza distanței se află în primul rând în interdicția de a cere pentru Dumnezeu un tratament ontic. Doar cu această condiție lucrurile dumnezeiești vor putea fi înțelese în chip dumnezeiesc.

Obiecția idolatră ar putea-o lua pe altă cale și ar putea spune: din moment ce noi nu putem gândi distanța și nici nu putem vorbi despre ea, fiindcă ea nu oferă „nimic" enunțului, suntem oare obligați să-i menținem legitimitatea, fie ea problematică? Chiar trebuie să meditățm la a gândi de negânditul? Această grijă de prisos ar putea fi înlăturată fără pagube deosebite. Dacă însă de negânditul ar fi acel ceva prin care este gândit de negânditul? Dacă „incomprehensibilitatea este rațiunea formală a infinitului"[2] (Descartes), de negânditul nu poate fi vizat ca

[2] Descartes, „Al cincilea răspuns", *Opere*, Vrin, Paris, t. VII, 1964, p. 308, 2–4. Vezi L. Wittgenstein, „...«finitul nu poate înțelege infinitul», acesta ar trebui să fie cu siguranță un strigăt de război al teologilor, dar nu al matematicienilor" (*Zettel*, § 273).

atare decât rămânând de negândit. Prin aceasta ne apropiem de punctul de vedere al absolutului. Nu prin aceea că îi împrumutăm statutul de subiect, preluat de *ego*-ul nostru şi metaforizat în mod univoc, ci prin aceea că îl acceptăm ca ab-solut: lipsă a oricărui raport, deci a oricărui raport conceptibil, care l-ar lega de un absurd „altul decât el". Ab-solutul desface legătura care îl leagă de gândirea noastră. El se desface, şi de aici provine şi înfrângerea noastră, care se acordă în chip riguros cu ab-solutul ca atare şi, în înfrângerea ei, îl cinsteşte. Imposibilitatea de a gândi în mod absolut de negânditul, imposibilitate practic şi teoretic de neocolit, nu numai că nu pune punct încercării de a-l gândi, ci autentifică această încercare şi, într-un anumit sens, o inaugurează. Confirmarea experimentală a faptului că de negânditul nu este iluzoriu constă tocmai în faptul că gândirea nu reuşeşte să-l gândească. Gândirea se întăreşte prin neputinţa ei în faţa celui de negândit. Această neputinţă îi devine un prim refugiu, şi o nouă incitare. – Prin urmare, afirmăm: nu numai că trebuie să rostim distanţa, dar imposibilitatea de a o rosti ca pe un enunţ oarecare o atestă, şi chiar o împlineşte. Ceea ce noi numim, puţin pripit, o aporie, ascunde de fapt singura adecvare a discursului la acel ceva despre care este vorba: „...în chip dumnezeiesc despre lucrurile dumnezeieşti".

Coincidenţa riguroasă a desăvârşirii cu imposibilitatea se manifestă într-un exemplu remarcabil şi memorabil datorită tradiţiei imemoriale căreia i-a dat naştere. El adaugă discursului despre distanţă o a treia caracteristică, anume aceea că sarcina de a-l enunţa îi revine distanţei. Când Moise îl aude pe Dumnezeu revelându-i numele, el aude „Eu sunt cel ce sunt" (*Ieşirea*, 3, 4), ceea ce dintru început a putut fi înţeles în două feluri opuse. Sau: „Eu

sunt cel ce sunt (prin excelență)", până la a recunoaște în aceasta afirmația unei ființe, ba chiar a unei existențe supreme (Sfântul Toma, în ceea ce E. Gilson numește „metafizica Exodului"). Sau, dimpotrivă: „Eu sunt ceea ce sunt", fără ca prezența mea să fie explicitată sau comentată de un alt nume decât de cel, tăcut, al prezenței mele lucrătoare. Este cu totul greșit să opunem cele două traduceri și tradiții. Ele nu par contradictorii decât celui care le disociază în afara distanței. Căci „faptul că Dumnezeu se rostește ne îngăduie să-l numim și să ne apropiem de el – și ne revelează în același timp natura sa incomparabilă și inaccesibilă. El își destăinuie numele, dar numai ca numele sfânt"[3] (H. Urs von Balthasar). Cei doi versanți ai aceleiași declarații dobândesc un statut clar numai după ce sunt raportați la cel unic care își dăruiește Numele. *Numele* nu are nume în nici o limbă. Nici o limbă nu îl rostește și nu îl înțelege. De aceea, evreul nu pronunță niciodată tetragrama pe care totuși o citește. Prin faptul că în limba vorbită îi substituim Numelui alte titulaturi, arătăm că el nu îi aparține limbajului nostru, ci că vine de altundeva. Numele apare ca un dar, în care, cu un singur gest, cel de negândit ne dă un nume ca pe ceva în care se dă pe sine, dar și ca un dar dăruit de cel de negândit care se retrage totuși în distanța darului. Numele îl dă deci pe cel de negândit, ca pe un de negândit care se *dă*; același de negândit *se* și dă și, prin urmare, se și retrage în distanța anterioară care guvernează darul Numelui. Numele dă și sustrage cu aceeași mișcare. Desigur, această convergență, care regăsește în cuvântul biblic cele două trăsături fundamentale ale distanței, se înrădăcinează într-o altă trăsătură: Numele care distanțează nu provine

[3] H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, III, 2/1, *Theologie, Alter Bund*, Einsiedeln Johannes Verlag, 1967.

dintr-o predicaţie pe care un locutor uman – talentat sau norocos – ar realiza-o în cele din urmă cu succes. Lui Dumnezeu nimeni nu-i dă Numele, ci el este cel care îl dă. Această dăruire a Numelui de către cel de negândit, care se dezvăluie în el ca fiind de negândit, îi conferă exigenţa supremă cerinţei de a gândi dumnezeieşte cele dumnezeieşti. Ele trebuie gândite pe seama lui Dumnezeu însuşi. Adică, grija de a le dărui trebuie lăsată în seama lui Dumnezeu celui de negândit. Cel de negândit se dă pe sine gândirii ca fiind de negândit. Numele nu rezultă dintr-o predicaţie pe care noi, în trecere pe graniţa de negânditului, am efectua-o de la de gândit la de negândit, aşa cum o săgeată trasă spre soare ar ajunge în chip miraculos şi absurd până la el. Numele ne survine ca fiind de negândit în ceea ce poate fi gândit, fiindcă ni-l dă cel de negândit, la fel cum un poem desăvârşit, necunoscut şi anonim, îl dezvăluie şi îl tăinuieşte cu totul pe poet. Distanţei îi revine sarcina de a vorbi limba care îi dezvăluie identitatea. Cel de negândit vorbeşte încă dinainte de a ne trece nouă prin minte să-l ascultăm; distanţa anterioară ne vorbeşte într-o limbă care precedă predicaţia noastră şi o răstoarnă. Mai esenţială decât predicaţia pe care noi (nu) o putem aplica celui de negândit apare dăruirea Numelui pe care cel de negândit ne-o acordă tainic şi prisositor, cu toată distanţa.

Presupunând că acceptăm această răsturnare cel puţin riscantă, cum să concepem exact limbajul care i se potriveşte dăruirii anterioare şi tăcute a Numelui? Ce statut poate primi de acum înainte discursul nostru? Dionisie vorbeşte despre „a cinsti cele negrăite printr-o tăcere înţeleaptă"[4]. Dar această tăcere vorbeşte încă sau, mai degrabă,

[4] *ND*, I, 3, 589 b.

desăvârșește un discurs care se sublimează în tăcere. Ce să spunem deci despre Numele care se dă rostindu-se, și astfel se zămislește? Cuvântul divin rămâne „mai presus decât tot numele pe care-l numim, nu numai în această lume, ci și în cea care va veni" (*Efeseni*, 1, 21). Dar dacă Cuvântul, înomenit prin întrupare și slăvit prin înviere, primește de la Tatăl „numele care este mai presus decât tot numele", el îl primește ca har (ἐχαρίσατο, *Filipeni*, 2, 9). Tocmai în momentul în care scapă oricărei denominații omenești, Fiul primește Numele de la Tatăl, cu toată distanța și ca pe un har. Dar cum rămâne cu oamenii și cu discursul lor răsturnat și ocolit în acest fel de sfatul dumnezeiesc? „Pentru ca în numele acesta care este acum al lui Iisus / pentru ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești, al celor pământești și al celor de dedesubt, și să mărturisească în omologie (ἐξομολογήσηται) toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl" (*Filipeni*, 2, 10, tr. modif.). Numele dăruit cheamă din partea oamenilor, în ce privește *Logos*-ul, o omologie sau, dacă vrem, o comuniune de cuvânt și de gând. Am slăbi omologia dacă nu am înțelege-o pornind de la umanitatea trăită christic. Pentru ca modelul operator al omologiei provine de la Hristos, care recapitulează în persoana lui starea omenirii, Hristos nu primește o omologie din partea oamenilor decât după ce a restituit omologia Tatălui: „Te mărturisesc (ἐξομολογοῦμαι) în toată omologia, Tată, Domn al cerului și al pământului..." (*Matei*, 11, 25 și *Luca*, 10, 21, tr. modif.). Cuvântul își primește Numele de la Tatăl. Și datorită acestui fapt rămâne în omologie mărturisitoare cu Tatăl. În mod analog, omul nu primește Numele care îl precede în distanță decât pentru a-l dobândi din partea unei omologii. Astfel încât „fiecare din noi să dea seama

despre sine înaintea lui Dumnezeu" (*Romani*, 14, 12). Omologia Fiului cu Tatăl măsoară omologia discursului nostru cu Numele, primit spre predicare*. Spus limpede: limbajul omenesc trebuie să primească Numele, aşa cum Hristos a primit Numele de la Tatăl. Primirea cere deşertarea de sine şi părăsirea până la moarte. De altfel, limbajul îşi duce discursul până la negaţie şi la tăcere. Dar, după cum moartea rodeşte Învierea când este declinată după dreptatea iubirii, tot astfel tăcerea hrăneşte numirea infinită. Limbajul moare într-adevăr când renunţă la predicarea celui de negândit, dar această aporie îl hărăzeşte cu violenţă unei alte primiri: a vorbi în omologie cu Numele. A trece de la un model de limbaj în care locutorul ia în posesie sensul, la un model în care locutorul îl primeşte, odată cu Numele, prin omologie: „...a rosti dumnezeieşte"[5]. Pentru a începe să ne apropiem de ceea ce se spune, în cele din urmă, ar fi nevoie de nu mai puţin decât un model lingvistic al deposedării de sens. Dionisie, în felul său, nici n-a încercat altceva în ceea ce obişnuim să numim „teologie negativă"[6]. Acum suntem în măsură să urmărim alcătuirea conceptuală a teologiei negative, ca răspuns conceptual dat de Dionisie la porunca Sfântului Pavel: „Cunoştinţa

---

* *Prédication* = 1. predicare, propovăduire, predică; 2. acţiunea de a afirma sau de a nega un predicat al unui subiect, formarea predicatului. (*N. tr.*)

[5] Michel Constantini, „Du modèle sémiotique au modèle chrétien du langage", în *Résurrection* 46, Paris, 1975, şi „La Bible n'est pas un texte", în *Revue Catholique Internationale, Communio*, I/7, Paris, 1976.

[6] Din cât ştim noi, Dionisie nu foloseşte nici o expresie care să poată fi tradusă prin „teologie negativă". Dacă vorbeşte despre „teologii negative", la plural, nu le separă de „teologiile pozitive" cu care se află în raportul pe care îl descriem aici (vezi *TM*, III, 1032 şi urm.).

ingâmfă, dar iubirea zidește. Dacă i se pare cuiva că știe ceva, acela încă n-a cunoscut cum trebuie să cunoască. Dar dacă cineva Îl iubește pe Dumnezeu, acela este cunoscut de El" (I *Corinteni*, 8, 1–3). Numai iubirea poate pretinde să cunoască Iubirea. Însă cunoașterea presupune medierea conceptuală sau, cel puțin, lingvistică. Poate oare limbajul, inclusiv cel conceptual, să devină omogen Iubirii?

Gândirea nu întâlnește, într-un anumit sens, nici o dificultate în a-l denumi pe Dumnezeu. Este cumva de la sine înțeles că Cel pe care trebuie să-l gândim ca pe „cauza de dincolo de lucruri" trebuie să primească în mod legitim, pornind de la aceste lucruri, toate trăsăturile schițate în ele: „Toate tezele ființărilor trebuie să fie întemeiate și afirmate despre el". Despre Dumnezeu trebuie să recunoaștem cel puțin că există, ca oricare altă ființare, că trăiește ca oricare altă viețuitoare, că gândește ca oricare altă gândire care gândește etc. Infinitatea perfecțiunilor pe care le presupune o definiție nominală a Absolutului atrage de bună seamă după sine infinitatea denominațiilor. Afirmația va arăta deci fără răgaz „perfecțiunile" lui „Dumnezeu". Fără răgaz, fără greutate, dar nu și fără pericol. Întâi pentru că dacă ne sprijinim pe toate ființările, riscăm să „caracterizăm cauza care este dincolo de lucruri pornind de la ființările cele mai puțin ființări, și să spunem că ea nu transcende nici una dintre imaginile multiforme și goale despre Dumnezeu pe care ni le-am alcătuit în chip idolatru"[7]. Dacă despre Dumnezeu trebuie afirmat totul, vom spune că i se aplică și trivialitățile (perii și praful, se întreba Platon)? Pentru ca această idolatrie „necurată" și nedemnă să fie îndepărtată, o precizare corectivă este

[7] *TM*, I, 2, 1000 b.

necesară: trebuie alese atributele care oferă temelia cea mai potrivită pentru o predicare a Absolutului şi trebuie pornit „de la cel care-i este cel mai înrudit"[8]. Dar cum putem determina ceea ce este mai mult sau mai puţin înrudit cu Absolutul, dacă nu aplicându-i acestuia propria noastră estimare? Respingerea idolatriei naive duce şi aici la o idolatrie mai subtilă: o critică antropomorfistă. O critică în mod naiv idolatră, care distinge între divin şi non-divin, ca şi cum noi am putea statornici prin noi înşine potrivirea unei atribuiri sau a alteia cu transcendenţa care scapă oricărei gândiri. Pentru a evita o astfel de idolatrie nu mai trebuie să „pornim de la termenii primordiali, pentru a coborî prin cei intermediari la cei din urmă" – ceea ce presupune în mod idolatru că *afirmăm* perfecţiuni pe care le atribuim ca *perfecţiuni* –, ci trebuie să *negăm* anumite atribuiri ca fiind imperfecţiuni: „pornind de la ultimele să urcăm treptele până la termenii originari"[9]. Sau încă „de la cele de jos urcând spre sublim", mintea încearcă să suprime (ἀφαρεῖν) atributele, până la cele mai înalte şi mai „dumnezeieşti" (sau considerate ca atare): „eliberându-l prin eliminare pe cel care este dincolo de orice eliminare". Urcuşul coincide cu negarea atributelor.[10] Trebuie să precizăm că negările se referă atât la numirile luate din sensibilul trupesc, reprezentabil, măsurabil, variabil etc., cât şi la numele inteligibile, inclusiv la cele mai satisfăcătoare în neoplatonism: „Nu e nici Unul, nici Unitate, nici Dumnezeire, nici Bunătate"[11]. Numele cel mai potrivit nu se află deci mai degrabă în Unul plotinian

[8] *TM*, III, 1033 c.
[9] *TM*, II, 1025 c.
[10] *TM*, III, 1033 c.
[11] *TM*, V, 1048 a.

decât în cel mai grosolan idol sensibil. Calea negativă joacă astfel un rol dublu: întâi, prin faptul că neagă cu privire la Dumnezeu ceea ce în chip vădit nu poate fi afirmat despre el (numele obținute din sensibil, nesfârșit de îndepărtate și de neadecvate), ea înlătură prima idolatrie. Apoi și mai cu seamă, ea neagă ceea ce pare că putem afirma cu îndreptățire despre Dumnezeu (numele obținute din inteligibil). Într-un anumit moment al urcușului negativ, apofaza întâlnește numele inteligibile pe care catafaza le afirmă. De acolo înainte, apofaza nu numai că eliberează discursul de nepotrivirile cele mai bătătoare la ochi, ci înlătură ca fiind nepertinente și concepțiile cele mai înalte. Lovite în certitudinea lor, ele se răstoarnă și își curmă întâietatea lor iluzorie: „cele mai dumnezeiești și mai culminante dintre cele văzute și înțelese sunt niște rațiuni supuse și subordonate (prin presupunere) Celui ce e mai presus de toate, prin care se arată prezența lui mai presus de orice înțelegere“[12], căci „ea cunoaște mai dumnezeiește cele dumnezeiești“[13], eliberându-le de orice substitut idolatru. Negația menține într-adevăr un raport între Dumnezeu și limbajul nostru, dar, nefolosindu-l decât răsturnat sau pentru a-l răsturna, ea împiedică cel puțin idolatria

[12] *TM*, I, 3, 1000 d; vezi și *TM*, III, 1033 c: „Fiindcă vrem să vedem pe Cel mai presus de orice afirmație din ceea ce îi este mai înrudit, trebuie să pornim de la cele dintâi afirmații de bază. Dar pornind de la ceea ce este mai presus de toată negația, adică de la afirmația de bază, trebuie să negăm (ὑποθετικὴν κατάφασιν)...“ (tr. rom. p. 249). Afirmația nu are valoare decât ca *temelie pentru negație*. *Aceste două ocurențe* ale lui ὑποθετικος sunt singurele din corpusul dionisian, după părerea lui Van den Daele, *Indices Pseudo-Dionysii* (Louvain, 1941).

[13] *ND*, VII, 3, 872 a. De asemenea, „A nega este mai puternic“, *TM*, I, 2, 1000 b; „Teologii au preferat urcușul prin negație“, *ND*, XIII, 3, 981 b.

bătătoare la ochi. În acest sens, „negațiile în ceea ce privește lucrurile dumnezeiești sunt adevărate, în timp ce afirmațiile sunt diforme“[14]. Acest sens însă trebuie înțeles corect. El nu vrea să spună că negația reprezintă ultimul cuvânt al discursului despre Dumnezeu. Pentru că, dacă s-ar socoti doar o afirmație răsturnată, negația ar stărui în pretenția ei categorică. Doar că, în loc să spună ce este Dumnezeu, ar spune ce nu este el. Cine nu vede că avem de-a face cu aceeași intenție, aceea care încearcă în ambele cazuri să ajungă la esența lui Dumnezeu, de parcă el ar fi alcătuit în jurul vreunei esențe? Dacă rămâne categorică, negația rămâne idolatră. Când dizolvă prin negații ceea ce aceste negații par să vizeze și elimină Absolutul, ea o face cu prețul unei idolatrii – aceea a „teologiei negative“. Din această perspectivă, nu începe nici o îndoială: „teologia negativă este negarea oricărei teologii. Adevărul ei este ateismul“[15] (C. Bruaire). Negația devine necunoaștere pentru că mintea găsește în ea doar o răsturnare a categoriei, pe fondul unei naivități idolatre. Negația își închipuie doar că inversează predicația despre un anumit obiect. În acest caz, obiectul se golește puțin câte puțin. Însă negația rămâne la fel de zadarnică ca pozitivitatea, fiindcă nu accede la ceea ce doar ea ar putea lăsa să se întrezărească: un dincolo de cele două valori de adevăr ale predicației categorice.

Trebuie să meditâm mai îndeaproape la statutul și însemnătatea negației. Negația nu tăgăduiește lucrul despre

---

[14] *HC*, II, 3, 141 a.

[15] C. Bruaire, *Le Droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montagne, 1974, p. 21 și capitolul II. Vezi *L'Affirmation de Dieu*, Seuil, Paris, 1968, pp. 184 și urm. Despre diferitele accepțiuni ale sintagmei „teologie negativă“, vezi clarificările lui M. Sales, „Théologie négative“, în *Axes* III/a, 1970, Paris

care vorbim, smulgându-i unul câte unul toate atributele, ci il eliberează, cu atât mai mult cu cât anumite denominații păreau să i se potrivească mai esențial. Negația, departe de a deschide către vid, degajează și subliniază o siluetă, așa cum sculptorul eliberează din materia brută și vizibilă ceea ce face invizibil nevăzutul care trebuie văzut – forma însăși –, ca piatra să nu mai ascundă ceea ce conține: „negăm toate, ca să cunoaștem în mod descoperit acea necunoștință care e acoperită de toate cele cunoscute în cele existente"[16]. A cunoaște necunoașterea pe care o ascund cunoștințele noastre nu înseamnă a ignora sau a cădea în golul lucrului și al cunoașterii. Înseamnă mai degrabă a folosi negarea pentru a cunoaște mai bine – fără idee. Această (ne-)cunoaștere se opune idolatriei predicației categorice, pentru că în ea calea negativă întâlnește „urcând" numele pe care calea afirmativă tocmai le proferase „coborând". Negația și afirmația se referă la aceleași atribute, însă le consideră din două puncte de vedere diferite. În loc să se neutralizeze, ele se potențează printr-o tensiune într-adevăr de negândit. Nici o statuie n-ar apărea vreodată dacă piatra n-ar face decât să ascundă și dacă vizibilitatea n-ar rămâne singurul chip cu putință a ceea ce este cu atât mai invizibil – statuia însăși. Mai mult: odată eliberată statuia, vizibilitatea brută a materiei rămâne invizibilă, ba chiar, ca să zicem așa, trebuie să devină invizibilă, pentru ca în ea să apară chipul formei. Invizibilul, forma înțeleasă ca acel ceva care nu aparține nici unei materii anumite, rămâne invizibilă, cu atât mai mult cu cât materia îi oferă vizibilitatea disimulatoare a unei mase. Jocul vizibilului și al invizibilului, în tensiunea lor reversibilă la nesfârșit, zămislește statuia ca figură de artă și rezultă

[16] *TM*, II, 1025 b.

din ea. Nu este acest joc o frumuseţe? Când negaţia se joacă cu afirmaţia, superioritatea ei ţine de faptul că nu desfiinţează afirmaţia, ci, într-un sens, o restaurează. O restaurează instaurând-o într-un raport non dialectic, ci aproape estetic. De fapt, estetica însăşi nu oferă probabil nici un model pentru apariţia figurii teologice; negaţia, care mobilizează tocmai modelul estetic, se deschide într-adevăr spre o altă profunzime. Dionisie subliniază că ea neagă „după depăşire, nicidecum după nedesăvârşire"[17]; adică, nu constată nedesăvârşirea lucrului despre care vorbim, ci consemnează neputinţa abordării noastre lingvistice. În loc să încremenească în tăgăduire sau să intre în jocul estetic, negaţia se revarsă în transcendenţa lucrului însuşi, până la a deveni una cu ea – „...în negarea şi transcenderea tuturor lucrurilor"[18]. Dar ce transcendenţă intră astfel în joc? Cum ar putea ea reuşi să nu recadă în afirmaţie, botezată prevăzător „calea eminenţei", sau să nu vădească o profundă ignoranţă, botezată pudic „noaptea minţii"? Negaţia nu poate afirma, într-un al doilea moment, pentru că tocmai a recuzat afirmaţiile (care vin chiar de sus). Ea nu poate nici nega, pentru că mărturiseşte că poartă în ea însăşi raţiunile şi elanul proprii ei depăşiri prin asumare. Cât despre depăşirea prin asumare (*Aufhebung*), ea nu poate oferi nici cel mai mic ajutor în gândirea unei transcendenţe a cărei stranietate

[17] *ND*, VII, 2, 869 a; „...prin depăşire, şi nu prin nedesăvârşire", vezi *Ep.*, I, 1066 a şi *Ep.*, V, 1073 a.

[18] *ND*, VII, 3, 872 a. Acest „şi de asemenea, τε καί" pe care îl întâlnim peste tot (de pildă în „dincolo de orice negaţie sau afirmaţie", *TM*, I, 2, 1000 b; *ND*, II, 4, 641 a etc.) marchează momentul care încearcă să contrazică antinomia categorică adevărat-fals, pentru a accede, fără a o spune şi fără a o putea spune, la (in)dicibilul care depăşeşte însăşi opoziţia dintre dicibil şi indicibil.

trimite spre un altundeva inepuizabil. Pentru ca depășirea prin asumare să poată opera aici, ea ar trebui să-și justifice pretenția de a da seama de jocul dintre afirmație și negație și, mai ales, pretenția de a trece dincolo de el. Ar trebui să demonstreze că soarta Absolutului se joacă în ea și nu numai să postuleze aceasta; adică să arate că negativul privește Absolutul, așa cum este el experimentat în conștiință. Presupunând că această pretenție poate fi justificată, lucru îndoielnic de altfel, demersul acesta ar trebui garantat. Pentru moment, depășirea prin asumare nu ne servește la nimic. Ne rămâne doar să descalificăm problema de care nu ne putem achita în mod satisfăcător, întrebând dacă transcendența nu apare cumva ca un „infinit rău". Dar ce înseamnă a decide dacă infinitul este bun sau rău, dacă nu a decide în privința indecidabilului? Decizia în privința infinitului nu ne permite să-l recuzăm, ci doar să-l pierdem. Infinitul pe care eu îl definesc rămâne infinit sau se destramă pe măsură ce îl discern mai bine? Definiția iluzorie a infinitului se mărginește la a-l primi ca pe orizontul „firesc și de neocolit" pe care nici o gândire nu-l poate obiectiva, decât dacă îi substituie un *alt obiect* (de pildă, infinitul sau infiniturile matematice). Nu putem „vorbi despre infinit decât pentru a [ne] supune lui, și nu pentru a determina ce este sau ce nu este el"[19] (Descartes). Nu putem cuprinde cu mintea infinitul pentru că el este cel care ne cuprinde. Fie deci Ab-solutul, eliberat de orice decizie umană, de orice predicație categorică și de orice reducție, și absolvit prin înfrângerile noastre de orice destrămare. Ce poate fi spus despre asta? Nimic nu i se potrivește. Dar și tăcerea ar minți pentru că numai

[19] Descartes, *Scrisoarea către Mersenne* din 28 ianuarie 1641 (eds. Adam și Tannery, vol. III, Paris, 1971, p. 293).

transcendenţa ar trebui să o mobilizeze prin supraabundenţă; tăcând, devenim martorii mincinoşi ai nedesăvârşirii. Ce înseamnă această eminenţă imposibilă, nici rostită, nici trecută sub tăcere? Trecerea spre eminenţă nu oferă nicidecum o a treia cale, cum s-a spus adeseori; ea consemnează aporia unei predicaţii, care nu poate decât să afirme şi să nege, acolo unde nici una, nici alta nu convin. Acestei aporii, pe care nu trebuie să o ascundem, nu se cuvine să-i răspundem prea repede, subliniind, de pildă, că „cea mai dumnezeiască cunoaştere despre Dumnezeu este cea pe care o cunoaştem prin necunoaştere"[20]. Cât despre experienţa spirituală pe care o vădeşte acest paradox, ea nu are, *aici* cel puţin, o valoare hotărâtoare, pentru că nu aparţine problemei predicaţiei. Viaţa spirituală poate găsi o împlinire în cunoaşterea prin necunoaştere, însă asta nu modifică problema teoriei limbajului dumnezeiesc. Viaţa spirituală rămâne în această privinţă o stranietate care în loc să desăvârşească numirea, mai degrabă o aboleşte ca fiind neesenţială. Pentru cercetarea teoretică, viaţa spirituală rămâne, *aici* cel puţin, o vedere a spiritului – adică inversul unei vederi cu spiritul. Nimic nu ne asigură că spiritul ar fi locul denominaţiei. Căci aporia minţii omului corespunde perfect aporiei denominaţiei, unde nu este cuvenit nici să afirmi, nici să negi şi nici, mai ales, să faci trecerea spre eminenţă.

14. Cererea Celui ce este cerut

Or, în momentul în care nu mai putem susţine nimic, ceva ca o denominaţie se repetă cu insistenţă, ceva ce scandează abolirea oricărei denominaţii şi, poate, o provoacă:

[20] *ND*, VII, 3, 872 a. Vezi *TM*, II, 1025 a; *ND*, I, 1, 588 a; I, 6, 596 a; *Ep.*, I, 1065 a; *Ep.*, V, 1073 a etc.

„urcăm dincolo de toate [...] prin negarea și depășirea și αἰτία, cauza tuturor."[21] Prin cauză trebuie să înțelegem aici αἰτία. Fără îndoială, „cauza" intervine uneori pentru a justifica anumite afirmații: „trebuie să se atribuie lui Dumnezeu, Celui ce e αἰτία tuturor, toate afirmațiile care trebuie să se vadă la ea, și toate negațiile."[22] Cel mai adesea însă, ea face posibilă, ca un ultim punct de sprijin, negația care cheamă Absolutul fiindcă provine din acesta: „Fiind αἰτία (cauza) existenței tuturor, este cea care e dincolo de ființă (οὐσία)", „deci spunem că cel ce e αἰτία [cauza] tuturor, fiind mai presus de toate, nu e nici lipsit de ființă (ἀνουσίος)", „...dincolo de toate, fiind Cauzatorul [αἰτίος] tuturor"[23]. Cum să înțelegem aici intervenția cauzei (αἰτία)? Ar fi un paralogism grosolan să o interpretăm ca pe o denominație privilegiată care scapă ascezei conceptuale pe care o face cu putință. Dionisie s-ar contrazice fără rușine, în același pasaj, pentru a „petici" o rezolvare a aporiei predicației. Putem oare să-i acordăm mai multă încredere în ce privește rigoarea speculativă? Înainte de a da un răspuns, să remarcăm un fapt lexical evident. Cauza (αἰτία) întreține un raport privilegiat cu faptul de *a lăuda*, care apare în aceleași contexte: „Înțelepții lui Dumnezeu laudă cauza (αἰτία) tuturor lucrurilor, în multe nume pornind de la cele cauzate [τῶν αἰτιατῶν]", „cauza (αἰτία) tuturor celor existente trebuie lăudată pornind de la toate cele cauzate". Maxim Mărturisitorul, cu uluitoarea lui finețe teologică, observase deja acest lucru în

[21] *ND*, VII, 3, 869 d – 872 a.

[22] *TM*, I, 2, 1000 b.

[23] *ND* I, 1, 588 b; *TM*, IV, 1040 d; *Ep.*, V, 1076 a. Vezi și *TM*, V, 1048 b și *ND*, I, 5, 593 c: „Fiindcă (Treimea) este cauza (αἰτία) tuturor celor ce sunt, ea însăși nu este nimic (οὐδέν), ca ceea ce este în chip supraființial dincolo de toate".

Scoliile la Numirile Dumnezeieşti: „drept cauzator (αἰτία) al tuturor acestora e lăudat Dumnezeu; căci [Dionisie] n-a spus: acestea îl caracterizează (κατηγορεῖται) pe El, ci pentru acestea e lăudat (ὑμνεῖται)."[24] Ce arată aici înlocuirea predicaţiei cu lauda şi raportul ei cu survenirea cauzei (αἰτία)? Conceptul de αἰτία, pe care l-am tradus urmând uzanţele impuse de istoria metafizicii prin *cauză*, nu ne pune la dispoziţie o denominaţie nouă pe care operaţiunile anterioare (afirmaţia, negaţia, eminenţa) ar fi omis-o dintr-o simplă nebăgare de seamă sau dintr-o şiretenie grosolană. Dacă, referindu-ne la Dumnezeu, înţelegem prin αἰτία moderna „cauză de sine şi cauză a lumii", ea recade neîndoielnic printre idolii divinului (vezi § 2). Însă cauza intervine aici pentru a arăta tocmai contrariul: anume faptul că noi nu avem nici o denominaţie, nici măcar în negaţie, care să i se potrivească lui Dumnezeu. Cauza intră în joc în măsura în care se scoate pe sine din joc. Sau, mai degrabă, în măsura în care scoate jocul din joc. Dionisie indică această descalificare a jocului predicativ prin transcendenţa cauzei: „cauza (αἰτία) ridicată peste toate prin toată depăşirea", „cauză aşezată mai presus de toate"[25]. Cauza are rolul de a exclude din predicaţie tot ceea ce pretinde că se referă la Ab-solut. Clar spus, adjectivul *transcendent* o comentează doar, nu o modifică în nici un fel. Astfel, „între creatură şi creator nu se poate observa nici o asemănare atât de mare, încât între ei să nu poată fi observată o diferenţă şi mai mare"[26]. Rămâne să reflectăm

[24] *ND*, I, 6, 596 a şi I, 5, 593 d. Alte referinţe *infra* notele 66 şi 68. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Numirile dumnezeieşti*, V, 8, PG, 4, 328 a.

[25] *ND*, II, 7, 645 b şi *TM*, I, 2, 1000 b. Vezi şi *ND*, I, 5, 593 c; V, 8, 724 b; XIII, 3, 980d – 981a etc.

[26] Al patrulea Conciliu de la Latran *in* Mansi, *Collectio Concilium*, vol. XXIII, p. 986.

la ce poate să însemne transcendență. Ea reînvie aporia eminenței: negația face trimitere la lumea noastră, la fel și afirmația. Pretinzând că depășește ceea ce ne constituie înăuntrul unei lumi și ca lume, transcendența, abordată riguros, devine de negândit: nici trecere pe limită, nici negație a negației, nici infinit desăvârșit în sine etc.; ci acel dincolo de limită care revocă *limita* și ceea ce este *dincolo* de ea pentru a le rosti. Un de negândit care scapă oricărei expresii, fie ea doar mentală: cuvântul care se scrie aici și gândirea care gândește acum nu pot nici să-l treacă sub tăcere, nici să-l urmeze. Tăcerea neputincioasă minte tot atât cât cuvântul secătuit, spațiul liber lăsat în text îl umbrește tot atât cât textul, iar textul întreg rămâne la fel de găunos ca golul unui spațiu liber. Această oscilație, care nu experimentează nici negânditul și nici pe sine, nu are ce căuta aici. Dacă αἰτία (cauza) rămâne de negândit, dacă ea descalifică orice denominație a lui Dumnezeu și dacă transcendența se sustrage sechestrului enunțului, poate putem cădea de acord că această cauză nu trebuie gândită, ci primită. Sau încă: inconceptibilul rămâne ireductibil și depășește orice concepere. Distanța Ab-solutului precedă orice enunț și orice enunțare cu o anterioritate pe care nimic nu o poate aboli. Distanța anterioară scapă oricărei conceperi. Însă tocmai aceasta e întrebarea: trebuie să concepem distanța? Distanța anterioară ne concepe, fiindcă ne zămislește. Distanța nu este dată spre a fi cuprinsă cu gândul, pentru că ea este cea care ne cuprinde și ne înțelege pe noi. Distanța nu este dată decât spre a fi primită. Distanța anterioară cere să fie primită pentru că, la un nivel mai adânc, ne face să ne primim pe noi înșine în ea. Distanța, tocmai fiindcă rămâne Ab-solut, eliberează spațiul în care ne putem primi – în sensul în care atletul, trecând bara, încheie saltul primindu-se pe sine pe solul „gropii de primire", pregătindu-se special în acest scop.

O groapă care nu are nimic de-a face cu excavarea, fiindcă este ridicată deasupra terenului (ştiu aceasta cei ce frecventează stadioanele). În distanţă, ne descoperim lăsaţi în seama noastră sau, mai degrabă, predaţi nouă înşine – daţi, nu abandonaţi, nouă înşine. Asta înseamnă că distanţa nu ne separă de Ab-solut, ci ne pregăteşte şi ne asigură identitatea din toată anterioritatea ei. Ea vădeşte deci mişcarea pozitivă a Ab-solutului, care, prin punerea în distanţă, se dezapropriază extatic de el însuşi pentru ca omul să se primească extatic în distanţă. Primindu-se pe sine de la distanţă, omul înţelege nu numai că ea îl cuprinde, ci şi că îl face posibil. Distanţa apare atunci ca însăşi dezaproprierea prin care Dumnezeu creează. Nu fisura înstrăinării, ci locul extatic care asigură alteritatea ireductibilă. Atunci, imposibilitatea de a înţelege de negânditul se arată a fi marca anteriorităţii; seriozitatea distanţei anterioare este atestată de cel de negândit. A admite că cel de neînţeles nu poate, nu trebuie, nu are de ce să fie cuprins cu spiritul înseamnă a recunoaşte, a primi şi a cinsti distanţa ca distanţă. A pretinde să înţelegi distanţa sau a deplânge că ea rămâne de neînţeles trădează o îndoită necuviinţă: distanţa nu numai că recuză prin definiţie cunoaşterea absolută, dar ea revelează simptomatic dezaproprierea Ab-solutului de el însuşi. A-şi apropria distanţa înseamnă a-şi apropria prin cunoaştere (umană) dezaproprierea (divină). Renunţarea la a cunoaşte distanţa nu se întemeiază doar pe o imposibilitate de fapt, ci pe o consonanţă adâncă cu acel ceva despre care este vorba în ea.[27] Poate că ceea ce tradiţia creştină numeşte păcat a fost întâi această lipsă de bun-gust – a-ţi apropria dezapro-

[27] A se vedea schiţa noastră „Intimität durch Abstand", în *Internationale Katholische Zeitschrift*, Frankfurt, Communio-Verlag, 1975, pp. 218–227.

prierea dumnezeiască. Prin urmare, distanța anterioară guvernează pozitiv ceea ce se lasă primit în ea. Nu ne-am îndepărtat astfel de intenția lui Dionisie, ci ne-am apropiat încet de ceea ce el desemnează cu numele de Bunătate când o atribuie cauzei (αἰτία). Într-adevăr, cauza (αἰτία) este gândită strâns legat de Bunătate. Acest nume, „cel mai venerat dintre nume"[28], ar trebui să îndure proba negației dacă ar fi înțeles de unul singur. Aici, transcendența îl asumă și îl introduce în ceea ce este de negândit: „celelalte daruri ale bunătății, cauză a tuturor", „cauzatorul tuturor iubește toate pentru împlinirea bunătății", „cea care e cauză a celor ce sunt, pentru că pe toate le-a adus la existență pentru bunătatea ei de viață făcătoare"[29]. Faptul că Bunătatea și αἰτία corespund, nu înseamnă întâi de toate că Dumnezeu nu are alte motive să creeze – să asigure distanța – decât Bunătatea (teza lui *bonum diffusum sui*); ci arată că Bunătatea ne rămâne tot atât de cu neputință de gândit ca distanța însăși. Bunătatea, pe care o hiperbolă o trimite spre cauză (αἰτία), se întoarce în distanță până la a se uni cu de negânditul. Ea scapă cercetării noastre, fiindcă este privită ca un însoțitor al cauzei (αἰτία) și astfel sfârșește prin a se reduce la aceasta. Același de negândit face să izvorască aceeași transcendență „a cauzei

[28] *ND*, XIII, 3, 981 a.

[29] *ND*, II, 5, 644 a; apoi, IV, 10, 708 a și *ND*, I, 4, 592 a. Vezi și *ND*, I, 5, 593 d: „...ca existența bunătății, (Treimea) este prin însăși existența ei cauza [αἰτία] a toate câte sunt" etc. În *ND*, III, 3, 640 b-c, expresia „...și toate cele cauzate, binele, frumusețea, existența, puterea născătoare de viață, înțelepciunea și toate câte vin din darurile bunătății ei sau din cauza tuturor bunătăților", arată că bunătatea – înțeleasă ca o perfecțiune între alte perfecțiuni – nu este una cu Bunătatea intrinsecă dumnezeirii, deci și distanței, ci decurge din ea asemenea celorlalte nume și perfecțiuni. Fapt căruia i se datorează și majuscula noastră.

(αἰτία) tuturor şi a Bunătăţii mai presus de toate"[30]. De acum înainte, hiperbola Bunătăţii devenită sinonim al transcendenţei cauzei, ne impune să percepem această transcendenţă ca pe un chip propriu al Bunătăţii. Distanţa de negândit, în calitate de cauză, manifestă Bunătatea sau, mai precis, se manifestă ca Bunătate. Bunătatea însăşi se manifestă, şi se manifestă pornind de la ea însăşi ca transcendenţă extatică. Distanţa oferă Bunătăţii singurul, unicul chip de manifestare potrivit. Fiindcă Bunătatea se adânceşte la infinit într-o hiperbolă pe care o vom vedea mai departe trimiţând până la urmă la Treime, ea ne rămâne cu neputinţă de gândit. Ceea ce este de negândit din distanţă constituie marca şi pecetea iubirii care ne-a „coborât din cer" (*Ioan*, 6, 50). De negânditul, ca distanţă a Bunătăţii, se dă – nu spre a fi înţeles, ci spre a fi primit. Nu este deci vorba să renunţăm să înţelegem (ca şi cum ar fi vorba despre a înţelege, iar nu despre a fi înţeleşi). Este vorba despre a ajunge să primim ceea ce nu devine cu putinţă de a fi gândit sau, mai degrabă, de a fi acceptat, decât pentru cel care ştie să-l primească. Nu este vorba despre a accepta distanţa în pofida a ceea ce este de negândit, ci despre a adăposti cu mare grijă de negânditul, ca însemn şi pecete ale originii nemăsurate a distanţei, care ne dă măsura noastră. Dacă iubirea se revelează tainic ca distanţă (pe care o explicitează *cauza* şi *bunătatea*) de dăruit, singura care poate primi distanţa este iubirea[31].

---

[30] *IC*, IV, 1, 177 c.

[31] Bunătatea este definită ca hiperbolă în *ND*, IV, 10, 708 b, adică „bunătatea este transcendenţa însăşi" (E. Levinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye, 1971, p. 282). Mobilizăm aici conceptul de *distanţă*, care inspiră de altfel toată lucrarea de faţă, făcând referinţă la ceea ce H. Urs von Balthasar numeşte „sentimentul areopagitic al distanţei», şi în care vede o «distanţă care adăposteşte, *wahrende*»" (*Kosmische Liturgie*, Freiburg, 1941, pp. 177 şi 248).

Dacă distanța manifestă iubirea însăși ca fiind de negândit, atunci distanța nu va dispărea, după cum nici dragostea nu va trece. Distanța nu refuză nimic, nu desparte cu pizmă, ci asigură intervalul în care simțim iubirea. Iubirea (ca Bunătate) cere distanța (ca ceea ce este de negândit), pentru ca participarea să se întărească în taina alterității și să o potențeze. Distanța asigură intervalul, pentru ca iubirea să primească cu atât mai intim taina iubirii. Alteritatea sporește odată cu unitatea – în distanța unică, anterioară și statornică, necontenită și primordială. Altfel spus, participarea termenilor cauzați (αἰτιατά) la cauză (αἰτία) face imposibilă transgresarea distanței. Este chiar „propriu cauzei [αἰτία] tuturor și a bunătății mai presus de toate să cheme la împărtășirea de Sine cele ce sunt"[32]. Textul este uimitor dacă îl privim mai cu atenție: propriul hiperbolei cauzei (αἰτία) constă în participarea pe care o oferă celor pe care îi depășește nemăsurat. De negânditul, *întrucât* sălășluiește pentru totdeauna „într-o lumină neapropiată" (I *Timotei*, 6, 16), cheamă la împărtășire ființările lipsite de o măsură comună cu el – lipsite de o altă măsură comună decât dezaproprierea reciprocă în distanță. Participarea nu răzbate distanța vrând să o abolească, ci o străbate ca pe singurul teren al uniunii. Participarea crește prin participarea la cel de neîmpărtășit, și îi sporește acestuia neîmpărtășirea cu cât se împărtășește mai intim din el. Paradoxul fundamental al participării ține aici de distanță. „Este comun și unitar întregii dumnezeiri să se facă împărtășită toată și întreagă de fiecare din cele ce se împărtășesc, dar de nici una doar ca parte…; e mai presus și de acestea neîmpărtășirea atotcauzatoarei dumnezeiri, prin faptul că nu este vreo atingere de ea, nici altceva comun între ea și cele ce se fac prin împărtășire." „Cele

ce sunt depăşesc cele ce nu sunt şi cele de care se împărtăşesc cele ce se împărtăşesc... de aceea, cel ce este peste toate cele ce sunt e prin aceasta peste toate, iar cauzatorul neîmpărtăşit e deasupra tuturor celor ce se împărtăşesc şi a celor împărtăşite."[33] Asta nu înseamnă că transcendenţa refuză participarea sau se refuză participării, fiindcă ea este cea care o convoacă şi o suscită. Participarea însăşi presupune şi întăreşte transcendenţa. Participăm la cel de negândit pentru a-l cunoaşte, pentru a-l recunoaşte ca atare – ca fiind de negândit. Ceea ce, din Dumnezeu, se dă spre a fi primit se suprapune întocmai cu retragerea distanţei (Hölderlin). Revelaţia împărtăşeşte chiar lăuntrul lui Dumnezeu – distanţa însăşi. Prin urmare participarea se desăvârşeşte în măsura în care subliniază neparticipabilul de care aparţine. De aceea în prodigioasa şi lapidara *Epistolă III*, Hristos, mijlocitor şi deci distanţă făcută trup, reuneşte revelaţia cu întunericul: „Este ascuns şi după arătare sau, ca să spun mai dumnezeieşte, şi în arătare. Şi prin aceasta taina lui Hristos a rămas ascunsă, nefăcându-se înţeleasă nici unei raţiuni şi nici unei minţi, ci, chiar spusă, rămâne negrăită, şi chiar înţeleasă, rămâne necunoscută."[34] Ar fi o greşeală să presupunem că manifestarea coincide aici cu întunericul fiindcă Hristos ar ocupa la Dionisie un rol secundar, cu totul de faţadă, cum se spune prea adesea. Fiindcă ceea ce îşi găseşte „chipul paradoxal" (R. Char) pe faţa lui Hristos, pentru a străluci cu o evidenţă orbitoare, este chiar distanţa participării de neîmpărtăşit. Prin excelenţă, pe chipul lui Hristos, vederea se istoveşte încercând să susţină cu o privire pâlpâitoare

[33] *ND* II, 5, 644 a-b; apoi, *N D*, XII, 4, 972 b.

[34] *Ep.*, III, 1069 a. Pascal va vorbi, în acest sens, despre „prezenţa unui Dumnezeu care se ascunde" (*Pensées;* éd. Br, § 556).

întunericul care produce orbirea. Înaintarea coincide cu retragerea, fiindcă retragerea este cea care iese înainte. Departe de a rămâne, într-un fel marginal, mai puțin disimulat (sau manifestat) decât tearhia trinitară, Hristos primește în sine paradoxul distanței și îl face cu desăvârșire (in)vizibil. Aici, ca adeseori, hristologia lui Dionisie – despre care unii consideră adesea cu ușurătate că face abstracție de figura istorică a lui Iisus sau că este pur gnostică – atinge dintr-odată misterul chipului apariției.[35] Distanța lui Dumnezeu este simțită întâi de toate pe chipul lui Hristos: ea își găsește acolo temeiul de neînlăturat și autoritatea de nestrămutat.

Distanța celui cu neputință de gândit, care mobilizează „cauza de Bunătate", cheamă deci la participare. Însă, cum ea revocă asimilarea imediată, distanța trebuie să dăinuie. Ea se oferă străbaterii, iar nu abolirii. Însemnătatea participării nu depinde deloc de mărinimia mai mică sau mai mare a lui Dumnezeu care, în distanță, se dă spre participare fără reținere, în chip de neparticipat. Străbaterea distanței se măsoară numai cu măsura primirii pe care o

[35] Cu privire la chipul apariției, vezi H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, I, *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961. Nu facem decât să comentăm aici două opinii ale lui Balthasar referitoare la Dionisie: „Dumnezeu însuși este în mod cauzal superior oricărei depășiri, deci și depășirii de către mintea cunoscătoare", și „cel de-al treilea pas, amintit adeseori, care depășește afirmația și negația, mișcarea de depășire (ὑπεροχή) nu este o «metodă» de cunoaștere, ci demonstrația că dincolo de toate afirmațiile și negațiile de care este capabilă făptura, nu mai este decât transcendența obiectivă a lui Dumnezeu" (*Herrlichkeit*, II, *Fächer der Style*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962, p. 209). De asemenea, W. Völker înțelege „cauza" ca pe o denominație a „activității creatoare a lui Dumnezeu" (*Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysus Areopagita*, Wiesbaden, 1958, p. 150, nota 5).

poate sau nu o poate oferi fiecare participant. Dacă distanţa eliberează fără măsură de negânditul, măsura participării de neîmpărtăşit va fi stabilită de fiecare participant. Aceasta o arată de altfel textele care formulează participarea de neîmpărtăşit: „Căci aceasta e propriu cauzei (αἰτία) tuturor şi Bunătăţii mai presus de toate: să cheme la împărtăşirea de Sine cele ce sunt, cum s-a rânduit fiecăreia din cele ce sunt pe măsura ei."[36] Doar deschiderea „analogică" a fiecărui lucru faţă de distanţă dă măsura participării la care el accede: „Cele dumnezeieşti se revelează şi se fac văzute pe măsura fiecărei minţi", „raza lui [a binelui] fiind mai presus de fiinţă... se arată cu Bunătate, prin iluminări corespunzătoare, fiecăreia din cele ce sunt"[37]. Doar deschiderea celui ce se împărtăşeşte limitează şi stabileşte amploarea participării sale la distanţa Bunătăţii; el îşi dă sieşi tot prisosul prin simplul fapt că îl primeşte. A se da şi a-şi da – cele două accepţiuni se suprapun riguros: participantul îşi dă sieşi (dobândeşte) împărtăşirea intimă din distanţa Bunătăţii, pentru că i se dă şi în măsura în care i se dă (i se abandonează şi deschide). Binele „dă întâi sufletelor o lumină moderată. Apoi, ca unora ce au gustat lumina şi o doresc mai mult, să li se dăruiască şi mai mult şi să lumineze cu prisosinţă, fiindcă

---

[36] *IC*, IV, 1, 177 c.

[37] *ND*, I, 1, 588 a; *ND*, I, 2, 588 c. Vezi, între altele, *ND*, II, 4, 641 c; *ND*, IV, 20, 720 a etc. Analogia (ἀναλογία) face aici referire la sfântul Pavel vorbind despre o „analogie a credinţei" (*Romani*, 12, 6). Ἀναλογία dionisiană nu implică nici o activitate a participantului, nici o putere pe care ar trebui să o exercite omul pentru a accede la o îndumnezeire mai înaltă: distanţa nu este dată spre a fi cucerită, ci spre a fi primită (în ciuda afirmaţiilor lui V. Lossky, „Noţiunea analogiilor la Pseudo-Dionisie", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, Paris, 1930, pp. 279–309.

au iubit mult: Și pururea se vor întinde înainte, pe măsura înălțării lor."[38] Citând, referitor la capacitate și la amploarea ei, *Luca* 7, 47, „mult a iubit", Dionisie subliniază că numai iubirea hotărăște măsura participării și, prin urmare, accesul la distanța Bunătății. Repetăm, numai iubirea înțelege cu adevărat iubirea: întru primire. Numai capacitatea mărginește participarea care ar putea și poate deveni nesfârșita, fiindcă „Dumnezeu nu este invidios". Dumnezeu nu este invidios pe dumnezeirea lui – însă omului îi lipsește ambiția. El nu vede că distanța Bunătății se oferă spre a fi parcursă cu o participare de neîmpărtășit. Căci capacitatea analogică primește nu mai puțin decât primirea distanței, așadar ceea ce o face cu putință – cauza (αἰτία). „Trebuie să ne amintim de Scriptura care zice «Nu ți-am arătat ție acestea ca să umbli pe urma lor», ci pentru a urca, printr-o cunoaștere analogică a acestora, spre cauza tuturor, așa cum suntem", „pornind de la această ordine a tuturor celor ce sunt, ca proiectate din El, și având chipurile și asemănările modelelor lor dumnezeiești, urcăm pe cât posibil spre Cel care e dincolo de toate, pe calea și ordinea lor, prin negarea și depășirea tuturor, la cauza [αἰτία] tuturor"[39]. Participarea de neîmpărtășit face cu

[38] *ND*, IV, 5, 700 d – 701 a; vezi și *ND*, I, 4, 592 c. Creșterea participării prin ἀναλογία receptivă amintește de cuplul *participatio/capacitas* la Sfântul Augustin și, paralel cu acest text, de *Comentariul* său la *Prima Epistolă a Sfântului Ioan*, IV, 6. Ni se pare îndreptățit să traducem de acum înainte ἀναλογία prin *capacitate*, cu condiția să menținem cu strictețe semantica pasivă pe care modernitatea a uitat-o și a recuzat-o (vezi studiul nostru „De la divinisation à la domination. Etude sur la sémantique *capable/capax* chez Descartes" în *Revue philosophique de Louvain*, 73, 1975, pp. 264–295).

[39] *ND*, V, 9, 824 d – 825 a și *ND*, VII, 3, 869 d – 872 a. Vezi de asemenea *HC*, IV, 1, 177 c etc.

putinţă parcurgerea distanţei definitive. Parcurgerea are acelaşi raport cu distanţa pe care îl are participarea cu lucrul la care participă – de tainic respect. Parcurgerea, şi anagogia care o ordonează, ca şi recunoaşterea distanţei Bunătăţii, depind de capacitatea analogică. Dar această receptivitate moderată ţine la rândul ei de o altă instanţă, singura în măsură să adâncească spaţiul în care o capacitate poate cuprinde o mai mare participare. Instanţa aceasta, într-un sens ultim, de care depind analogia şi distanţa care se anunţă în ea, Dionisie o numeşte rugăciune. „Trebuie să ne înălţăm întâi prin rugăciuni spre Treime, ca obârşie a binelui", „să ne întindem prin rugăciuni spre întâlnirea cea mai înaltă cu razele dumnezeieşti şi bune"[43]. Printr-o rugăciune nu trebuie să înţelegem actul subiectiv al unei inimi sensibile, ci figura concretă şi perceptibilă care însemnează* parcurgerea distanţei. Rugându-se, omul recunoaşte de negânditul care domină dinainte parcursul în care i se atestă perenitatea. Faptul că distanţa nu poate fi înţeleasă, ci trebuie primită presupune că un întreg comportament (psihologic, dar mai ales intelectual şi spiritual) trebuie să o primească şi să o parcurgă. Or, pentru Dionisie, rugăciunea se defineşte prin cauza (αἰτία) pe care o cinsteşte şi o revelează. Mai mult: rugăciunea (εὐχή), dar şi αἴτησις,

[43] *ND*, III, 1, 680 a şi c. Vezi şi rugăciunea (αἴτησις) episcopului care „cere (αἰτεῖ) ca (făgăduinţele Scripturii) să se realizeze şi ca răsplata sfântă să fie dată celor care au trăit drept; îndată este modelat spre imitarea lui Dumnezeu, după chipul Bunătăţii, şi cere (ἐξαιτῶν) ca pentru sine haruri pentru alţii", *I B*, VII, 7, 561 d – 564 a. Rugăciunea face posibilă imitarea Bunătăţii în ceea ce îi este mai propriu – a se revărsa într-o distanţă unde se extaziază în alteritatea de neconceput. Rugăciunea presupune misterul cauzei (αἰτία) fiindcă parcurge distanţa Bunătăţii.

* *Signer* = 1. a semna; 2. a marca, a însemna; 3. a face semnul crucii. (*N. tr.*)

cere (αἰτέω), în sensul în care pentru evangheliști, a cere, în toată puterea cuvântului, înseamnă a se ruga. Ce anume cere cererea rugătoare? Ea cere de la Tatăl (*Ioan*, 15, 16) și „cere întru numele [lui Hristos]" (*Ioan*, 14, 13) singurul termen posibil al unei cereri absolute, αἰτία însăși. De acum înainte, ceea ce până acum am tradus fidel, dar nu îndeajuns de corect prin „cauză", trebuie, poate, înțeles ca ceea ce cer (αἰτέω, αἰτιάομαι) toate lucrurile, care astfel se primesc pe sine ca rugători (τὰ αἰτιατά). Fără îndoială, αἰτία pe care o pune în joc Dionisie nu corespunde gândirii grecești ca atare. Cu siguranță, ea nu aparține doctrinei aristotelice a celor patru αἰτίαι, „cauze", în care este deja vorba nu atât de „cauze" în sens modern, cât de ceea ce se cere ca lucrul să fie lăsat să apară ca ființare. Aici însă, raportul dintre αἰτία și αἰτιατά, oricum foarte rar întâlnit în gândirea greacă[41], se îmbogățește cu o relație încă și mai străină esenței grecești a metafizicii (străină și neoplatonismului, poate în ciuda aparențelor) – distanța, deci analogia, rugăciunea. Acest raport trebuie înțeles în toată rigoarea și în simplitatea lui vitală, drept cerere rugătoare în care rugătorii îl invocă pe Cel cerut[42], învinuindu-l sau

[41] Acest raport nu poate fi întâlnit decât la Aristotel, *Analiticile secunde*, I, 9, 76 a 20; II, 16, 98 a 36, și la Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, IX, 97.

[42] Αἰτία înseamnă, după cum știm, acuzația, plângerea, învinuirea adresată acelei persoane împotriva căreia este pronunțat un rechizitoriu. Este vorba despre ceea ce are în vedere acțiunea de *a acuza într-o chestiune care mă privește*, αἰτιάομαι. Într-adevăr, raportul platonician între αἰτιάομαι și αἰτία/αἴτιον (*Philebos*, 22 d; *Phaidros*, 98 d; *Republica*, 329 b), între ceea ce este cerut și cerere, reproduce raportul juridic al termenilor: a acuza un presupus vinovat (*Iliada*, XI, 654; *Odiseea*, I, 50: „Vai mie, / Cum oamenii mereu pe zei defăimează!" etc.). În acest context, subliniem că αἰτιατόν depinde de o formă la diateza medie αἰτιάομαι,

chemându-l în ajutor. Înțelegem poate mai lesne de ce αἰτία nu reprezintă nicidecum o nouă denominație, clandestină sau terorizantă, care ar ocoli negația. Ea îl desemnează pe cel de negândit ca fiind Cel cerut [*Requisit*], pe el pe care rugăciunea rugătorilor îl străbate fără a-l ignora și fără a-l cunoaște, fără a-l înțelege, ci fiind cuprinsă și înțeleasă în el, fără a-i aboli distanța pentru totdeauna anterioară, ci primindu-se astfel pe sine. Dacă și numai dacă sustragem αἰτία dionisiană atât topicii aristotelice a unei împătrite condiții a ființării, cât și reducției moderne la „cauza eficientă" (să spunem Descartes), vom fi în stare să nu o mai privim ca pe un nume mincinos al Ab-solutului și, *a fortiori*, să nu mai deslușim în ea un idol metafizic. Dimpotrivă, înțeleasă ca Cel cerut [*Requisit*] al unei rugăciuni în care toți rugătorii primesc distanța și o recunosc ca anterioară, αἰτία se bucură de două privilegii cu adevărat uimitoare. Acest termen devine conceptul operator al criticii tuturor idolilor divinului, inclusiv a celor conceptuali: nereprezentând nimic, el semnifică însăși acțiunea prin care spiritul se expune celui de negândit ca de negândit, înaintând descoperită spre cel de negândit care nu își mai disimulează (in)vizibilitatea. El nu numai că nu procedează idolatru, ci discreditează idolii pentru a găsi, în chiar această discreditare, acel dincolo de orice

---

a acuza în ceea ce mă privește. Prin urmare, nu putem traduce ca „efect", ci trebuie să păstrăm nuanța diatezei medii *ceea ce cere pentru sine, cel care cere* [*le requérant*]. Cu privire la această constelație conceptuală, vezi *Comentariul* lui Pachymeres la *IB*, III, 3, 2: „Sunt numiți cei-ce-cer [*requérants*], αἰτιατά, termenii care, pentru a exista în vreun fel, au nevoie de o cerință [*réquisit*] (αἰτία) venită din afară. Sunt numiți cerințe [*réquisits*] (αἰτίαι) termenii desăvârșiți, în vederea cărora, tinzând spre ei, desăvârșim pe cei-ce-cer [*requérants*] și pe cei ai căror termeni aceștia sunt." (PG, 3, 456 c)

discreditare. Ea depășește discreditarea pentru că îl primește pe cel de negândit ca pe Cel cerut [*Requisit*] al unei Bunătăți ea însăși hiperbolice, adică de negândit. Distanța anterioară și dăruită, în decența retragerii ei, se revelează ca iubire. Metafizica nu mai atinge nimic din toate acestea. Iar iubirea, care nu se dăruiește decât dându-se spre a fi primită, cheamă ea însăși iubirea. Comuniunea dintre două iubiri devine străbaterea supremă a distanței și, departe de a aboli distanța, o *consacră*. Înțelegem de ce „înainte de orice și, mai mult, când e vorba de învățătura despre Dumnezeu, trebuie să începem cu rugăciunea": rugăciunea străbate distanța[43]. Parcurgerea distanței, sau cererea rugătoare a Celui cerut de către fiecare dintre cei ce cer, cuprinde tot ceea ce ne este nouă lume. Astfel, problema limbajului care se potrivește Ab-solutului este inclusă în îndatorirea de a parcurge distanța și nu reprezintă decât un caz particular al ei. De aceea nu putem vorbi cu folos despre această problemă decât după ce vom fi încercat să precizăm ce anume indică străbaterea distanței.

15. Mediere nemijlocită

A parcurge distanța nu înseamnă a o aboli, ci a-i recunoaște incomensurabilitatea anterioară, străbătând-o. Cum putem face ca străbaterea să nu reducă distanța la un spațiu posedat, fiindcă bine cunoscut, cunoscut, fiindcă îndelung străbătut? Și cum să acceptăm faptul că distanța oferă fiecărei ființări locul pentru o efectivă ascensiune (analogică) dacă, în același timp, această ascensiune rămâne pentru totdeauna captivă în incomensurabil? Pentru a răspunde acestei întrebări, Dionisie mobilizează un termen

[43] *ND*, III, 1, 680 d.

pe care modernitatea noastră ne interzice dintru început să-l înțelegem corect: ierarhia.

Prin ierarhie noi înțelegem în mod spontan un raport nereciproc între doi termeni simetrici, superiorul și inferiorul, binefăcătorul și îndatoratul etc. În acest sens, ceea ce numim prin antifrază „cale ierarhică" nu îngăduie decât puțin sau chiar deloc să fie urcată, fiindcă se revarsă unilateral de sus în jos. Retrăgându-se și disimulându-se pe măsură ce încercăm s-o străbatem de jos în sus, „calea ierarhică" se dovedește o putere la care trebuie să renunțăm. Disimulându-și originea, ea multiplică pretutindeni o putere fără identitate și devine cu atât mai impracticabilă cu cât nu încetează să fie „ierarhie" – adică o strâmtă cale regală care înmulțește la infinit efectele puterii pentru a-și disimula mai bine obârșia de neatins. Ierarhia se dă ca putere sacră prin aceea că refuză să se dea. Sacrul garantează și sustrage originea acestui raport asimetric: originea se sacralizează sustrăgându-se, fiindcă însăși absența ei o copleșește cu fantasmele de autoritate pe care le produc cei ce i se subordonează. Șeful trebuie să se disimuleze pentru a rămâne și mai prezent pentru ceilalți. Pentru a recuza această structură ierarhică nu este de ajuns să revocăm beneficiarul. Ar trebui contestată repetiția raportului asimetric la nivelul fiecărei verigi a lanțului, chiar și la cea mai umilă: „șeful cel mic" dă seama mai bine de „calea ierarhică" decât *Big Brother* al lui Orwell. Și aceasta pentru că „șeful cel mic" pune în mișcare jocul puterii fără a avea aproape nici o putere: dacă puterea nu este o păcăleală, păcăleala dezvăluie, prin chiar deșertăciunea ei, rotițele mașinăriei de „impunere a autorității" sau de „exercitare a puterii" – adică menținerea asimetriei. A menține asimetria, înseamnă a ține pentru sine puterea; a exercita puterea constă în a nu o da. „Calea ierarhică", ca și originea ei

sacralizată, se sprijină pe captarea puterii la fiecare nivel. Puterea trebuie păstrată, ea nu trebuie dată mai departe; nu poate fi apărată decât dacă e păstrată. Acest concept obișnuit de ierarhie are două caracteristici legate de cele două puncte de vedere posibile. Din punctul de vedere al originii (al „stăpânului" ?), el se definește ca putere ce trebuie păstrată printr-o apropriere neîntreruptă. Din punctul de vedere al inferiorului, el este resimțit ca o ordine sacralizată prin disimulare, ininteligibilitate, anonimat. Putere sacră ce se exercită prin aceea că nu se dă, iată conceptul comun de ierarhie. Bineînțeles, diatribele politice nu sunt interesate să-i analizeze limitele, fiind preocupate să-i păstreze o reputație proastă. Bineînțeles, mărunții marchizi ai teologiei, ca niște autentici despoți ai aparatului para-episcopal, transpun fără analiză și fără precauție acest concept în problemele ecleziastice, și deci spirituale, ale îndumnezeirii. Dar, înainte de a vorbi despre „ierarhia Bisericii", nu ar trebui oare să încercăm să înțelegem termenul de *ierarhie* pornind de la misterul teandric al cărui unic loc ni-l oferă Biserica?

În această privință, Dionisie ne pare a fi un gânditor decisiv, fiindcă încearcă să înțeleagă ierarhia într-un fel originar.[44] El o definește ca o „ordonare sacră", „o anumită rânduială universală", „rânduială a tuturor lucrurilor sacre"[45]. În ce fel modifică această definiție conceptul comun? În primul rând, rânduiala pe care o avem în vedere

[44] Știm că termenul de ierarhie (ιεραρχεία) este un neologism datorat lui Dionisie însuși și că, după el, nu va mai apărea decât la Maxim Mărturisitorul și la prietenul lui, Sofronie al Ierusalimului. Despre medierea nemijlocită, vezi L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris, 1970, p. 317 *sq.* și *Le Père invisible*, Cerf, Paris, 1976, p. 325–326

[45] Respectiv, *IC*, III, 1, 164 d; III, 2, 165 b; *IB*, I, 3, 373 c.

nu dă ordine care trebuie executate, ci rânduiește „lucruri sacre". Sacrul nu intervine numai pentru a sustrage o origine, ci și pentru a determina ceea ce o ordine rânduiește. Sacralitatea joacă deci pe două fronturi: la originea și la capătul ordinii. Scopul ierarhiei scoate clar în evidență faptul că sacrul determină simetric cele două extremități ale rânduielii. Într-adevăr, „ierarhia este, după părerea mea, rânduiala sfântă, cunoștința și încheierea potrivite chipului dumnezeiesc, atât cât este cu putință"; „scopul ierarhiei este potrivirea și unirea cu Dumnezeu, atât cât este cu putință, [...] pentru fiecare ființare din ierarhie, (de)săvârșirea înseamnă urcarea după puterile fiecăruia spre asemănarea cu Dumnezeu"; „termenul comun al oricărei ierarhii este iubirea dăruită lui Dumnezeu și lucrurilor dumnezeiești"[46]. Ierarhia urmărește deci să creeze raportul cu Dumnezeu. Sacrul, sau mai degrabă sfințenia (ἱερός conotează ambii termeni), nu își disimulează neapărat originea, cât mai ales se manifestă în și ca înfăptuire a ei. Sfințenia izvorăște din origine și duce spre ea. Departe de a disimula demnitatea tainică a originii, rânduiala sacră produce – scoate în evidență – sfințenia până la ultimele ei hotare. Prin ierarhie trebuie înțeles, în consecință, mai mult decât un principiu sacru; ea trebuie privită ca *origine a sfințeniei*. Origine a sfințeniei: ca să pricepem acest pleonasm, trebuie să înțelegem că sfințenia – ca distanță anterioară – nu poate decât să se dea. Prin urmare, că darul nu-i impune nici o exterioritate. Dragostea, ca origine extatică, nu descrește când iese din sine, fiindcă se definește tocmai prin acest extaz. Dragostea nu iese din ea însăși când iese din sine, fiindcă se dă drept ceea ce se dă. De aceea, nu s-ar putea face o eroare mai mare decât reintroducând în ierarhia/originea sfințeniei modelul plotinian al emanației

[46] Respectiv, *IC*, III, 1, 164 d; III, 2, 165 a și b; *IB*, I, 3, 376 a.

ca degradare. Fără îndoială, Unul se pierde și se dizolvă multiplicându-se, însă dragostea se manifestă cu atât mai autentic dăruindu-se. Ea își dovedește coeziunea unică și neîntreruptă cu fiecare abundentă redăruire* a darului în care se dăruiește fără întoarcere. Dionisie poate deci să definească ierarhia și ca „ascensiune", și ca „emanație". Nu că cele două mișcări s-ar succede sau s-ar compensa, ci ele se suprapun și chiar se identifică. Darul care izvorăște din origine nu ajunge la termenii ierarhiei decât dacă se dă, după cum nici aceștia nu-l primesc decât dacă se dăruiesc ei înșiși darului primit. În aceasta constă poate esențialul: fiecare membru primește darul doar pentru a-l da, în așa fel încât, prin același gest și cu prisosință, darul dă mai departe darul (emanație) și răsfrânge astfel darul originar spre temelia lui (ascensiune): „...copleșiți în chip sfânt de splendoarea care le este dăruită, ei (cei apropiați de Dumnezeu) o refractează la rândul lor, fără invidie, celor care îi urmează"; „cei care purifică prin supraabundența curăției lor trebuie să transmită (μεταδιδόναι) celorlalți din integritatea lor. Luminătorii, având un spirit transparent, atât pentru a participa la lumină, cât și pentru a o transmite (πρὸς μετάδοσιν), și fiind scăldați în chip fericit de strălucirea sacrului, trebuie să dea mai departe lumina care îi inundă de pretutindeni și celor vrednici de această lumină. Cei care călăuzesc spre desăvârșire, cunoscând tradiția (μετάδοσις) desăvârșită, trebuie să-i desăvârșească pe cei nedesăvârșiți printr-o sfântă inițiere în știința lucrurilor sfinte pe care le-au contemplat"; „episcopul [...] acceptă să fie condus la desăvârșirea confomă lucrurilor sfinte, să fie îndumnezeit și să transmită (μεταδοῦναι)

* *Redondance* = „redundanță", „abundență inutilă, emfatică", dar mai potrivit în acest context „dăruirea mai departe cu prisosință a darului", „abundentă redăruire". (*N. tr.*)

celor care îi sunt supuşi, după vrednicia fiecăruia, ceva din îndumnezeirea sfântă dată lui de Dumnezeu."[47] Darul nu este primit decât pentru a fi dat din nou. De altfel, beneficiarul nu continuă transmiterea darului din pur altruism, ca şi când i s-ar părea decent şi bine intenţionat, chiar caritabil, să-l împartă cu alţii. Beneficiarul trebuie să asigure ceea ce noi numim abundenta redăruire*, repunându-l în circuit imediat după ce l-a primit, şi asta dintr-un motiv hotărâtor: darul nu poate fi primit decât dacă este dat mai departe sau, dacă nu, încetează să-şi merite numele. Un bazin ornamental nu se poate umple cu apa din cascada superioară decât dacă se varsă fără încetare în bazinul inferior. Doar renunţarea la ceea ce îl umple face ca torentul cel nou să-l inunde necontenit. Adică, darul nu poate fi primit decât dacă cel căruia îi este hărăzit îl primeşte ca pe un dar, anume dacă „conţinutul" lui îi parvine într-un act dăruitor indisolubil. Prin urmare, darul îi cere nu numai dăruitorului, ci şi beneficiarului să-l primească printr-un dar. A primi darul lui Dumnezeu ca dar înseamnă, pentru om, a-l primi nemijlocit în propria sa esenţă – ca act dăruitor. Dacă omul vrea să şi-l însuşească (*Filipeni*, 2, 7), el se crispează asupra unui „conţinut" care, dacă nu este purtat de actul dăruitor, nu valorează nimic – dacă nu cumva devine chiar idol. A primi darul înseamnă a primi actul dăruitor, fiindcă Dumnezeu nu dă altceva decât mişcarea de nesfârşită kenoză a iubirii, adică totul. Deci omul nu primeşte darul ca atare decât consimţind actului de a dărui, adică dăruind şi el la rândul lui. A primi şi a dărui darul se contopesc într-un singur gest, abundenta redăruire. Doar dăruirea darului poate primi darul fără a şi-l apropria şi a-l desfiinţa într-o simplă posesiune. Cel care nu

[47] Respectiv, *IC*, III, 2, 165 a; III, 3, 168 a; *IB*, I, 2, 372 c.

* *Redondance*, vezi nota anterioară. (*N. tr.*)

dăruiește nu primește nimic pe care să nu-l împietrească imediat într-un bun posedat. A primi și a da se (de)săvârșesc deci în același act. Prin aceasta ierarhia funcționează cu rigoare: darul trece dintr-un capăt în altul fără a se împuțina, și face asta în chip necesar, fiindcă primirea provoacă propagarea într-o necontenită redăruire abundentă. Și totuși Dionisie, prin expresiile „atât cât este cu putință", „după analogiile lor", nu vorbește oare despre o transmitere descrescătoare a darului, pe măsură ce el se propagă dinspre origine? Ba da, însă limitarea transmiterii nu se datorează invidiei divine și nici unei invidioase posedări de sine a divinului. Ea rezultă dintr-o neputință, relativă și variabilă, a fiecărui dăruitor/beneficiar de a înfăptui la rândul său, „fără invidie", abundenta redăruire. Să reluăm termenul dionisian, dar și paulin[48], de tradiție (παράδοσις, μετάδοσις). Tradiție sau, mai uzual, transmitere: despre ce „transmitere" este vorba? În transmiterile pe care le practică, omul, din rațiuni de economie și de rapiditate, are grijă să transmită cât mai multe obiecte cu mijloace cât mai reduse: este de preferat să transmiți un impuls electric decât să transporți o foaie de hârtie, dar mai bine transporți o scrisoare decât să trimiți un curier. Este aici vorba despre același lucru? Am vorbit despre „conținutul" darului care nu constituie nimic în sine, separat de actul dăruitor și de dăruitorul beneficiar care-i asigură redăruirea abundentă. În acest caz, mijlocul de transmitere (redăruirea abundentă) întrece infinit obiectul transmis („conținut"). Transmiterea nu transmite nici un obiect,

[48] Pentru a situa *1C*, III, 3, 168 a, trebuie să ne gândim la Sfântul Pavel, I *Corinteni*, 11, 23-25 (text modif.): „Căci eu de la Domnul am primit-prin-tradiție (παρέλαβον) ceea ce v-am dat-prin-tradiție (παρέδωκα) și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut-prin-tradiție (παρεδίδετο), a luat pâine [dăruită] și, mulțumind, a frânt și a zis..."

cu toate că transmite nesfârşit mai mult. Nesfârşit mai mult, fiindcă darul iniţial nu se transmite decât dacă beneficiarul îl primeşte cum se primeşte o lovitură. Darul se transmite sau, mai degrabă, se propagă de la un om la altul, dacă unul îl repetă, îl re-produce şi îl relansează pentru a-l primi, astfel încât celălalt nu mai primeşte, într-un anumit sens, acelaşi dar, ci abundenta redăruire a lui. Fiecare devine interpret (iar nu comisionar) al darului, dând darul mai departe în măsura în care îl primeşte şi primindu-l în măsura în care se face el însuşi dar. Interpret, iar nu comisionar al darului, omul poate şi trebuie să îl rejoace şi să îl constituie din nou, marcând totodată cu specificitatea sa un dar care nu rămâne inalterabil decât dacă fiecare îl reinterpretează în chip fidel. Dragostea, mai mult decât ereditatea, cultura sau ştiinţa, trebuie să ne treacă prin trup – spirit şi suflet – ca să o putem transmite. Tradiţie: nu transmiterea unui obiect, ci a unui dar tălmăcit într-un alt dar, care ia trup în el. Tradiţie: ceea ce nu poate fi transmis decât făcându-l una cu noi înşine pe cel care transmite, astfel încât informaţia să nu fie predată decât dacă trupul în care se întrupează se dă pentru ea. Din acest motiv, acelaşi termen care denotă tradiţia unei Revelaţii caracterizează şi trădarea care dă morţii trupul lui Hristos. Adevărul tradiţiei culminează în actul prin care Hristos se dă pe mâna oamenilor pentru a dezvălui astfel taina ascunsă din veşnicie. Dionisie observă că cei care curăţă trebuie să o facă luând „din chiar curăţia lor" pentru a-i dezvinovăţi pe ceilalţi: tradiţia presupune să plăteşti cu propria persoană, singura monedă potrivită în iubire.[49] Un dar nu

[49] Ceea ce comentează *Ioan*, 16, 14–15: „Acela [Duhul Sfânt] Mă va slăvi, pentru că din al meu va lua şi vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia şi vă vesteşte vouă."

este repetat și nici primit ca dar, decât dacă dăruitorul care a primit un dar se face el însuși dar, în întregime și în persoană, adică ipostatic. Când, dimpotrivă, o limită afectează tradiția ierarhică, vina nu este a darului originar care se abandonează kenotic, fără invidie, ci a imperfecțiunii redăruirii abundente. Jocul ei valorează ceea ce valorează reluarea darului originar de către fiecare dintre darurile care trebuie să i se asimileze pentru a-l da mai departe. Aici apare gravitatea comunității ierarhice: ceea ce o abundentă redăruire nu reușește să traducă din darul originar, din cauză că un om nu s-a asimilat darului, va lipsi tuturor celorlalte redăruiri abundente. Aceasta înseamnă că o șubrezire nu îl slăbește atât pe cel care o provoacă, cât pe aproapele său și așa mai departe. Ierarhia poate transmite neputința abandonurilor, așa cum redăruirea abundentă da darul. Ceea ce se cheamă și păcat. O astfel de solidaritate negativă subliniază clar că ierarhia dionisiană, dacă funcționează corect, pune în joc ceea ce pare a-i fi cel mai îndepărtat – comunitatea concretă a iubirii. Ierarhiile (legale: Vechiul Testament; ecleziastice: biserica lui Hristos; cerești: lumea îngerească) constituie modelele de înțelegere spirituală a comunității sfinților, adică interdependența riguroasă, absolută și ascunsă a spiritelor în transmiterea iubirii. Departe de a trece la vreo gnoză, Dionisie descrie rațional logica, în cel mai înalt grad concretă, a unei duble solidarități – în iubire, ca și în refuzul ei. Aici fiecare devine în chip riguros tributar celuilalt, fiindcă darul harului nu îi parvine decât prin abundentă redăruire. Celălalt redevine aproapele meu fiindcă harul nu ajunge la el decât în măsura în care, prin mine și, așa zicând, ca mine, îl poate atinge sau poate trece pe lângă el. Fiecare om devine pentru celălalt taină a lui Hristos sau a absenței lui. Fiecare devine în mod incluctabil răspunzător de aproapele său și înfățișează pe chipul său singura

vedere a lui Dumnezeu, vedere pe care aproapele nu o va întrezări poate niciodată. „Ce ai făcut cu fratele tău?" (*Facere*, 4, 9) – asta pare a fi întrebarea pe care ierarhia o face riguros inteligibilă. Nimic nu este înscris mai concret și mai profund în faptul creștin.

Medierea ierarhică înfăptuiește deci tradiția darului originar. Însă această tradiție îmbină două trăsături aparent contradictorii: întâi, tranzitivitatea desăvârșită a darului care, fără a se împuțina, întreg și neschimbat, trece prin redăruire abundentă de la un termen la altul. Apoi, balastul unui trup care nu primește darul decât dacă se predă lui în întregime și se armonizează cu tonul și cu tema, pentru a interpreta darul cu atât mai conștiincios cu cât „se dă pe sine în el" în chip absolut. Tranzitivitate a darului într-un trup care se dă: nemijlocirea se îmbină cu medierea. Rămâne să înțelegem că medierea nu tulbură și nu amână nemijlocirea, ci o împlinește. S-ar putea înțelege doar că medierea, exersându-se în repetarea darului, se străduiește să reducă partea de nedesăvârșire și de întuneric pe care nu poate să nu o lase. Însă nu în acest sens asimptotic devine medierea nemijlocită, ca și când ar trebui să dispară pentru ca transparența nemijlocită să-și facă apariția. Dimpotrivă, medierea și nemijlocirea cresc în chip esențial împreună. Ele nu se compensează. Cel dăruit mijlocește darul redăruindu-l: el nu primește doar pentru a da mai departe, ci primește numai dacă se deschide darului, adică dacă se dă pe sine. Momentul medierii (redăruirea abundentă a darului) nu maschează nemijlocirea, ci dă darul (care absoarbe orice „conținut") într-un prezent neascuns. Darul însuși constă în actul unic de a primi/dărui, iar nu în vreun alt „conținut"; nemijlocirea are de oferit doar acest act unic reluat de nenumărate ori. Ba mai mult, numai medierea, repetând actul unic (abundenta redăruire), predă

ceea ce este de dat în cea mai imediată apropiere cu putință – darul primit căci dăruit. Ceea ce trebuie să ajungă până la urmă nemijlocit în fiecare punct al ierarhiei este medierea însăși. Medierea este singurul dat vrednic de nemijlocire, pentru că ea produce nemijlocirea. Doar medierea produce nemijlocirea; dacă ar fi abolită, ar lăsa loc barbariei. Medierea nu oferă nici un „conținut" care să fie o piedică sau să lipsească, ci asigură un act care urmărește tocmai să dea pentru a primi, să primească pentru a da. Nemijlocirea nu este garantată de simpla transmitere a ceva etichetat drept „dar" și predat direct oricui ar exprima această cerere de temut, ci este garantată de medierea luată mereu de la capăt, repetată ca o aducere aminte, de medierea darului dăruit și dăruitor, pe care nimeni nu-l înmânează aproapelui decât dacă se dă pe sine. Privirea se scaldă necontenit în același torent și în aceeași cascadă, iar bazinele își revarsă fără încetare prisosul. Același foc nu s-ar păstra din torță în torță dacă nu ar transmite văpaia care aţâță de fiecare dată, din nimic, o vălvătaie. Ierarhia face posibilă o mediere nemijlocită. Dacă am vorbi în acest caz de conflicte ierarhice între, de pildă, preoția celor botezați și preoția apostolică sau, într-un sens mai comun, între „ierarhie" și „poporul lui Dumnezeu", ar însemna să aplicăm ierarhiei modelul politic, tocmai acolo unde este vorba despre mediere nemijlocită. Anumite probleme de ecleziologie nu merită nici un răspuns, fiindcă termenii în care sunt formulate le scot din orice context teologic veritabil. Puterile nu trebuie nici împărțite, nici echilibrate, nici separate, ci recuzate, acolo unde este vorba în mod fundamental de comuniune – de mediere nemijlocită. Modelul politic al ierarhiei nu are nimic de-a face cu taina ierahiei care se deschide spre comuniunea sfinților. Echivocul, întreținut sau naiv, trădează pervertirea privirii și

nu merită nici măcar să fie combătut şi respins. Este vorba doar de a vedea, sau de a nu vedea.

Taina ierarhiei arată deci că medierea (intervalul) nu contrazice nemijlocirea (unitatea), ci o întăreşte: ea mărturiseşte distanţa. De cine depinde această taină?

Dionisie răspunde prin două teze fundamentale. Întâi, ierarhia şi medierea ei nemijlocită îşi au principiul în Hristos: „Fie ca Hristos să inspire cuvântul meu, El, izvorul oricărei manifestări ierarhice!", „Iisus însuşi, spiritul tearhic şi supraesenţial, El, principiul şi esenţa oricărei ierarhii, sfinţiri şi teurgii, El, puterea cea mai tearhică"; „Orice ierarhie o vedem împlinindu-se în Hristos"[50]. Pare adesea surprinzător că Hristos aproape că lipseşte din textul dionisian, ca şi cum s-ar afla în afara unei scheme de medieri autonome suficiente, în lipsa lui, pentru îndumnezeire. Ar trebui însă să ne întrebăm dacă întreaga schemă ierarhică nu generalizează cumva lucrarea christică; altfel spus, dacă nu cumva doar Hristos face posibil mecanismul ierarhiei medierii nemijlocite şi, tocmai fiindcă el nu se află, într-un anumit sens, nicăieri în schema medierilor ierarhice, ar trebui să ne întrebăm dacă nu ele sunt cele care se află în Hristos. Specificitatea lui Hristos, ca Dumnezeu întrupat, constă în acţiunea tearhică* pe care o desfăşoară în ochii oamenilor. În această acţiune şi, în consecinţă, în ipostaza pe care o presupune, se îmbină în mod absolut Cel cerut şi cel care cere, nemijlocirea şi medierea: „Iisus însuşi, Cel cerut mai presus de fiinţă, mai presus şi de fiinţele ce sunt mai presus de ceruri, după ce a venit fără

[50] Respectiv *IC*, II, 5, 145 b c; *IB*, I, 1, 372 a şi V, 5, 505 b. Vezi *IB*, V, 7, 512 c: „principiul nostru dumnezeiesc şi primul cap al ierarhiei Iisus, iubitorul de oameni..."

* Tearhie = putere divină. (*N. tr.*)

schimbare la noi, nu iese din buna rânduială potrivită oamenilor, așezată și aleasă de El, ci se supune ascultător chipurilor de lucrare stabilite de Tatăl și Dumnezeu prin îngeri și prin mijlocirea lor"; „Cum anume Iisus, Cel dincolo de toate, s-a așezat ființial în același plan cu toți oamenii? La această întrebare, răspundem că nu îl afirmăm drept Cel cerut de către oameni (cei care cer), ci drept Cel ce El însuși este cu adevărat om după ființa întreagă."[51] Hristos, Cel cerut, face totuși parte din ierarhie. Nu este nici o contradicție în aceasta, fiindcă doar dubla identitate face ca ierarhia să funcționeze ca o relație nemijlocită: deși se supune îngerilor, Hristos nu rămâne mai puțin nemijlocit Cel cerut care, depășind mijlocirea îngerilor, o consacră și o justifică garantându-i nemijlocirea operatorie. Trebuie spus chiar mai mult: tocmai fiindcă Hristos renunță – omenește vorbind – să se înfățișeze ca fiind Cel cerut de fiecare om care cere și fiindcă joacă desăvârșit rolul celui care cere, el manifestă cu atât *mai limpede* perfecțiunea cererii. Venind în persoană să joace rolul celui care cere cu mijloacele Celui cerut, el deschide distanța în toată amploarea ei. În sfârșit, cel care cere apare, în cerere, în adevărul ființei lui. În nici un moment dumnezeirea Celui cerut nu se arată mai clar (celui care binevoiește să vadă) decât în cererea omenească, înfăptuită dumnezeiește, a unei persoane dumnezeiești și omenești care cere. Felul dumnezeiesc (abandon absolut) în care

[51] Respectiv, *IC*, IV, 4, 181 c; *Ep.*, IV, 1072 a. Vezi și *ND*, II, 10, 648 c: „Cel ce este cerut de către toate lucrurile, care le împlinește pe toate, este dumnezeirea lui Hristos etc." Despre rolul lui Hristos în corpusul dionisian, o sumă de aprecieri imprudente pe care o găsesc o primă pavăză în antologia de texte reunite de Dom Philippe Chevalier, *Jésus-Christ dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite*, Plon, Paris, 1951.

Hristos pune în practică cererea omenească vădeşte dumnezeirea lui. Iar ceea ce atestă caracterul nemijlocit al cererii omeneşti (iar nu decăderea ei în afara originii) este modalitatea dumnezeiească în care, fără să decadă, Cel cerut o exercită ca om. Dumnezeu joacă *dumnezeieşte* rolul omului; el se arată Dumnezeu atunci când, şi cu atât mai mult cu cât, s-a făcut om. Cel cerut joacă *dumnezeieşte* rolul celui care cere, arătând astfel că Cererea, în întregul ei şi ca distanţă, are statut dumnezeiesc. Faptul că medierea cererii ierarhice e nemijlocită este adeverit prin lucrarea Celui cerut în persoană.

Persoana dumnezeiască joacă rolul omului ca pe o a doua natură, fiindcă lucrarea (arta şi maniera) devine în mod adverbial manifestarea supremă a unei dumnezeiri care renunţă la posesiunea substantivală a slavei sale. Acest transfer al divinităţii de la substantiv la adverb nu poate fi conceput decât dacă medierea nemijlocită îi oferă dumnezeirii în mod adverbial un loc absolut. Sau încă: nu este de ajuns ca jocul ierarhic să fie jucat de însuşi Cel cerut pentru ca să i se poată stabili dumnezeirea. Trebuie ca medierea nemijlocită să se refere la dumnezeirea însăşi, făcând abstracţie de „expansiunea lucrurilor infinite" care ne-o anunţă. Cel cerut intră în jocul ierarhiei, şi o face dumnezeieşte. Însă, cu toate astea, medierea nemijlocită aparţine oare divinului?

Dionisie răspunde la această întrebare cu o a doua teză, în care se desprinde, poate mai mult decât oriunde altundeva, de influenţele neoplatonice (prea evidente pentru a fi hotărâtoare), ajungând să le contrazică făţiş. Ierarhia şi medierea nemijlocită nu administrează numai dăruirea iconomică a divinului care se revelează; sau, mai bine spus, ele nu ar putea-o face decât păstrând o relaţie intimă cu intimitatea veşnică a divinului, cu Treimea însăşi: „Cel

ce spune ierarhie numește în general o anumită rânduială sfântă, o icoană a frumuseții dumnezeiești, săvârșind în sfintele trepte ierarhice..."; „principiul acestei ierarhii este izvorul vieții, ființa bunătății, Treimea, cauza unică a celor ce sunt, din care ele au și existența și existența cea bună, pentru Bunătatea ei."[52] Adică, între ierarhie și tearhia trinitară se reface distanța celor care cer față de Cel cerut. Această distanță nu intervine însă din întâmplare, întrucât ea oferă în funcționarea ei ierarhică o icoană a Treimii. Icoană, și nu idol, astfel încât distanța privește și Treimea. Distanța se răsfrânge dinspre Treime pentru că acolo sălășluiește. Distanța determină Treimea – Treimea determină distanța. Într-adevăr, dacă distanța nu separă nicidecum prin retragerea pe care o asigură; dacă ea nu vădește nici o cădere în afara originarului; dacă medierea produce nemijlocirea și invers, atunci poate că persoanele Treimii se înlănțuie potrivit distanței. Sau, mai degrabă, distanța intervine în dumnezeire doar în măsura în care dumnezeirea

[52] *IC*, III, 2, 165 b; apoi, *IB*, I, 3, 373 c. Vezi, *IC*, III, 3, 168 a: „Deci fiecare treaptă ierarhică e ridicată la dumnezeiasca împreună-lucrare pe măsura ei, săvârșind, prin harul și puterea dată de Dumnezeu, cele ce se află în dumnezeire în mod natural și mai presus de fire și sunt lucrate de ea în chip mai presus de ființă, descoperindu-i-se în chip ierarhic, pe cât se poate, spre imitarea minților iubitoare de Dumnezeu." *IC*, I, 3, 124 a: „În vederea acestei îndumnezeiri (pe măsura puterilor noastre), începătorul desăvârșirii și de oameni iubitorul [...] ne ridică [...] la culmile simple ale ierarhiei cerești". *IB*, I, 4, 376 b: „Spunem deci că fericirea dumnezeiască, dumnezeirea după fire, principiul îndumnezeirii, de la care provine îndumnezeirea celor ce trebuie îndumnezeiți, a dăruit ierarhia din Bunătate cu adevărat dumnezeiască, pentru a mântui și a îndumnezei toate mințile înțelegătoare." Ultimele trei texte spun că ierarhia provine, ca dar, de la Treime. Spun mai puțin decât primele două care stabilesc un raport „iconic" între Treime și ierarhie. Acest raport este cel ce dă rigoare darului ierarhiei.

se revelează în trei persoane. Taina cea mai înaltă nu se lasă aici rostită, ci presimțită și – o repetăm – lăudată. Fiecare persoană, și mai ales Fiul, acceptă treimic să se primească pe sine dintr-un dar patern pe care nu l-a pretins. Distanța anterioară dintre Cel cerut și oamenii care cer intră în dumnezeire și *mai* radical în joc (și nu mai puțin radical, cum susține Hegel[53], și alții împreună cu el). Și aceasta se întâmplă fiindcă dumnezeirea, supusă în chip esențial iubirii cu care se identifică, se predă rigorii distanței fără reținere, fără greutate, și fără a păstra nimic pentru sine. Fiul primește astfel de la Tatăl nu numai ceea ce i se cuvine – adică totul –, ci, mai cu seamă, elanul însuși al darului prin care darul patern dăruiește fără rezerve și fără întoarcere. Fiul, în dependența și sărăcia lui infinite și inconceptibile, resimte darul ca dar, un dar primit în sărăcie filială și dăruit din anterioritatea prisositoare a Tatălui. De fapt, în infinitul fără dimensiune care îl copleșește, el primește numai dăruirea darului și capacitatea acestuia de a fi dăruit. Întrucât se afundă într-o sărăcie deplină și ținută departe de neant prin medierea irecuzabilă și etanșă – sărăcie despre care kenoza lui Hristos și moartea pe cruce ne dau o *mică idee* –, Fiul se primește

[53] *Enciclopedia științelor filozofice* încearcă explicit (§§ 564–571) să substituie raportului presupus abstract al Tatălui cu Fiul, gravitatea mai radicală a unei separații operate de momentul negativ: un nou raport manifestă adevărul Fiului în alteritatea lumii și, în definitiv, în rău, fiindcă o blasfemie încoronează întotdeauna înfumurarea gnostică. De la prefața la sistemul științei care deschide *Fenomenologia spiritului*, problema rămăsese ascunsă după di-soluția ei peremptorie: iubirea treimică dobândește oare în momentul negativ mai multă „gravitate" sau, dimpotrivă, primește în el, mai degrabă, o caricatură frivolă? Distanța dispare din medierea hegeliană tocmai atunci când culminează analiza diferenței și a relației.

nemijlocit ca Fiu, primind astfel dăruirea darului dat ca atare în toată anterioritatea paternă. Doar sărăcia mijlocitoare îi îngăduie Fiului să se primească nemijlocit ca Cel pe care Tatăl îl dăruiește lui însuși. Fiul nu se primește și nu își salvează viața de Fiu decât dacă o primește până la capăt, deci dacă nu supraviețuiește în afara darului anterior care îl constituie din veșnicie ca Fiu. Fiul se primește în întregime de la Tatăl: nimic nu precedă și nu se sustrage darului, nici măcar polul filial al Treimii. „Cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde; iar cine își va pierde sufletul pentru Mine îl va afla" (*Matei*, 16, 25) – acest cuvânt nu ni se adresează în chip ierarhic decât în măsura în care izvorăște treimic din distanța filială. Fiul este Cel care își pierde viața pentru Tatăl, fără încetare și din veșnicie, și care, de aceea, o mântuiește, fără încetare și din veșnicie, primindu-se de la Tatăl ca Fiu întâi născut în care se sălășluiește bunăvoirea paternă – adică, voința anterioară a Iubirii, însuși Tatăl. „Moartea lui Dumnezeu" poate primi numai aici un sens neidolatru: în jocul treimic, distanța Fiului față de Tatăl depășește prin gravitatea, răbdarea și lucrarea ei (însă nu prin suferința ei) toate separațiile, negările, excluderile și decăderile pe care ni le-am putea închipui tocmai fiindcă nu cunoaștem distanța în amploarea ei. Distanța care îl unește și îl desparte pe Dumnezeu de oameni (deci „moartea" lui) se curmă când este pusă față în față cu distanța care îi *unește* pe Tatăl și pe Fiul în Duhul Sfânt. Cum ceea ce noi înțelegem prin „moarte" nu înseamnă aproape nimic față de distanța treimică, această „moarte" dispare asemenea unui concept inadecvat și deci idolatru în imensitatea distanței treimice, unde îndepărtarea rămâne prea mare și prea nemijlocit supusă uniunii care o produce și o provoacă pentru ca „moartea", fie ea și a lui Dumnezeu, să poată fi întrezărită. Iubirea treimică

provoacă o distanță prea puternică, în îndepărtarea și uniunea care cresc laolaltă, pentru ca „moartea lui Dumnezeu" să permită cea mai mică apropiere de kenoza veșnică a Fiului. Invers, doar privirea noastră șovăielnică poate nesocoti faptul că ultimul cuvânt al lui Hristos pe cruce, „Săvârșitu-s-a" (*Ioan*, 19, 30), exprimă în și prin suferința omenească și cuvintele ei infinit mai mult decât aceasta, și anume exprimă un strigăt de izbândă, o bucurie proprie Treimii și, dacă am putea-o spune fără necuviință, un strigăt de plăcere filială necunoscută nouă, plăcere cu care bucuria extatică a Învierii coincide deplin. Abandonul kenotic al lui Hristos pe cruce declină jocul treimic al distanței în modul finitudinii noastre. Astfel, aceeași distanță este în joc și în Treime și, în chip iconic, în ierarhie. Astfel, ceea ce noi trăim ca „moarte" trebuie interpretat pornind de la adevărul treimic al distanței care intră în joc și se disimulează. Moartea lui Hristos pe cruce, ca și moartea noastră, nu reprezintă decât un caz particular și, prin urmare, ireductibil al distanței până la urmă treimice. Restul oscilează între pretenția idolatrică și derizoriul existențial.

Medierea nemijlocită își are fundamentul în jocul treimic (Tearhie). Prin ea, ierarhia devine posibilă și precisă ca icoană a tearhiei. Cum se face trecerea de la una la alta, dacă nu în persoana lui Hristos, „icoană a lui Dumnezeu celui nevăzut" (*Coloseni*, 1, 15)? Putem spune că ierarhia este icoana Tearhiei cu aceeași îndreptățire și rigoare cu care spunem că Hristos înfățișează singura icoană a celui nevăzut? Se prea poate ca ierarhia să nu reproducă medierea nemijlocită decât într-un fel devalorizat și înșelător, întrucât ne-o prezintă nouă, celor care cerem, sub singura formă în care o putem practica, după cum îi și pregătește un loc „în sânul Principiului", înlăuntrul lui Hristos. Fiul făcut om nu oferă o reproducere a unui Dumnezeu altminteri

vizibil, într-o relație de asemănare sau de neasemănare măsurabilă față de o altă normă decât chipul său. El face vizibilă invizibilitatea definitivă a Tatălui, care rămâne cu atât mai invizibilă cu cât nici un alt chip în afara celui al Hristosului său nu-i va corespunde vreodată. În acest sens, Hristos oferă într-adevăr icoana, iar nu imaginea reprodusă, vizibilitatea primordială și figura normativă. În ceea ce privește vizibilitatea Tatălui celui nevăzut, originalul rămâne o dată pentru totdeauna chipul lui Hristos. Medierea nemijlocită nu ajunge astfel la noi decât în Hristosul care inspiră și împlinește întreaga ierarhie. Ierarhia, altoită pe Hristos și săvârșită prin el, devine pentru noi singura icoană cu putință a medierii nemijlocite. Mai mult, icoana poate fi gândită ca atare doar în ea. Ierarhia funcționează deci ca icoană a Treimii, fiindcă medierea nemijlocită o pune în lucrare ca icoană și produce apoi în ea un joc infinit de icoane. Într-un cuvânt, întrucât ierarhia funcționează ca o icoană a Tearhiei trinitare, ea pune în joc aceeași mediere nemijlocită și între termenii ei, conferindu-le și lor statutul de icoană. Dublul joc al medierii nemijlocite guvernează la rândul lui icoana, în același timp asemănătoare și neasemănătoare. „Nu există nici o înrudire exactă între cele care cer și cele cerute. Ci unele din cele care cer au icoane care păstrează chipul celor cerute, dar cele cerute însele sunt dincolo și mai presus de cele care cer, dat fiind principiul lor."[54] Ceea ce este remarcabil aici este îmbinarea, pe de-o parte, a imposibilității asemănării pe care un raport precis ar garanta-o și, pe de altă parte, a menținerii icoanelor care „păstrează chipul celor cerute". Acești doi termeni ne par însă contradictorii doar dacă ne scapă din vedere faptul că ei trebuie înțeleși în interiorul distanței, unde se potențează reciproc. „Nu e greșit ca

[54] *ND*, II, 8, 645 c.

urcând de la aceste icoane obscure spre Cel ce este cerut de către toate lucrurile, să le contemplăm cu ochi supralumeşti pe toate, în Cel pe care ele toate îl cer [...]. Căci este principiul tuturor celor ce sunt, cel pornind de la care ele îşi primesc cele ce le sunt proprii şi însăşi fiinţa lor (ἀφ' ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι), de la El fiind tot începutul, toată limita, toată viaţa, toată nemurirea, toată înţelepciunea [...], toată unirea [...], şi celelalte câte, prin faptul de a fi existente, caracterizează toate."[55] Icoanele, chiar dacă sunt obscure şi lipsite de asemănare măsurabilă, îngăduie o ascensiune, fiindcă aceasta reproduce pentru cunoaştere, ascensiunea rugătoare a cererii de la cei care cer către Cel cerut. Fiecare icoană, oricât de obscură ar fi, rămâne întâi, de drept, în Cel cerut, înainte de a se desprinde pentru a fi ea însăşi. Icoana ne permite să urcăm spre acel ceva de la care ea provine – este vorba de fapt despre o parcurgere a distanţei, în care, sub chipul asemănării neasemănătoare, îndepărtarea coincide cu intimitatea. Icoana apare astfel în esenţa ei: lipsa evidentă de asemănare nu numai că nu interzice referirea la Cel cerut, ci o impune. Neasemănarea rosteşte, în felul ei, invizibilul în sânul vizibilului, făcând inevitabilă parcurgerea distanţei. Un exemplu arată clar că icoana îşi datorează asemănarea neasemănătoare doar referirii la origine. Dacă luăm, de pildă, imaginea soarelui, constatăm că ea nu oferă, într-o utilizare hiperbolică, decât o icoană infinit de îndepărtată a Celui cerut: „Precum soarele nostru, nu prin cugetare sau voinţă, ci prin însuşi faptul că este, luminează [...], aşa şi Binele [...] transmite tuturor, pe măsura lor, razele întregii bunătăţi." Iar dacă ne sprijinim pe imaginea soarelui, care se presupune că-şi este suficientă sieşi, neasemănarea se impune cu necesitate, fiindcă Binele transcende „soarele, aşa cum

[55] *ND*, V, 7, 821 b.

arhetipul transcende, prin însăși existența lui, icoana lui obscură"[56]. Însă nu soarele este cel care provoacă obscuritatea icoanei; neputința îi aparține raportării care nu este în stare să definească icoana ca icoană. Trebuie să situăm această raportare imposibilă în interiorul distanței Bunătății, și nu să înțelegem Binele plecând de la imaginea soarelui nostru. Și trebuie deci să recunoaștem că luminii soarelui nu i s-ar îngădui să aparțină iconografiei Celui cerut, dacă nu ne-ar proveni de la el ca un dar: „Căci lumina este din Bine și ea este icoana [distanței] Bunătății." Nu a numi ceea ce este cu neputință de gândit după imaginea lumii, ci a primi lumea ca pe o icoană a lui Dumnezeu – pentru a i-o înapoia, raportând-o la el. Soarele devine o icoană a Bunătății doar dacă mai întâi recunoaștem că provine din ea. De unde și inversiunea sintactică a comparației al cărei termen de referință (analogul principal) devine chiar Bunătatea în distanța ei: „Așa cum Bunătatea dumnezeirii cea mai presus de toate străbate de la cele mai înalte și mai vechi ființe până la cele din urmă [...] și luminează pe toate câte pot fi luminate [...] și este măsura celor ce sunt, și veacul lor, și numărul lor, și ordinea lor, și cuprinsul lor, și ceea ce ele cer, și împlinirea lor, tot așa și soarele acesta imens, icoană strălucitoare a Bunătății dumnezeiești, deplin luminoasă și pururea luminată, luminează toate lucrurile care pot să fie luminate, ca un ecou îndepărtat al Binelui."[57] Soarele se preface, dintr-o icoană întunecată, într-o icoană luminoasă. Nu că depărtarea dintre el și Bine ar fi dispărut, căci i se păstrează încă „ecoul îndepărtat", dar atribuirea iconică, întorcându-se la Cel cerut, decurge aici din dăruirea soarelui de către Cel cerut. Comparațiile nu reportează metaforic la Cel

[56] *ND*, IV, 1, 693 b.
[57] *ND*, IV,4, 697 b-c.

cerut decât ceea ce provine de la el: discuția nu privește o adecvare de negândit (și idolatră), ci privește originea reportării, deci legitimitatea ei.[58] În chip esențial, icoanele ajung la noi ca daruri în distanță, „pornind" de la ceea ce este de negândit. Numai din acest motiv suntem îndreptățiți să urcăm de la ele la Cel cerut, într-o revenire a originii născute spre originea nenăscută, care este astfel recunoscută ca atare: „Pe Dumnezeu îl cunoaștem nu din firea lui (căci aceasta e necunoscută și mai presus de orice rațiune și minte), ci din ordinea tuturor celor ce sunt, ca proiectate din El și având chipurile și asemănările modelelor lor dumnezeiești."[59] Or, icoanele ne sunt date de când „Iisus Hristos, viața noastră spirituală, în chipuri, fiind ascuns după dumnezeire prin întruparea cea neamestecată, a luat chip (εἶδος) din noi"[60] Survenirea Celui cerut în mijlocul celor care cer împlinește darul icoanelor, desăvârșind medierea

[58] Printre altele, *ND*, IV, 1, 693 b; IV, 4, 697 c; V, 7, 821 b; VII, 3, 869 d; III, 13, 444 c; *IC*, VIII, 2, 240 a; XV, 1, 328 a; XV, 2, 329 a. Nu există icoană în sine (prin definiție), ci doar icoană ca dar.

[59] *ND*, VII, 3, 869 c–d. Vezi și minunatul pasaj din *ND*, IX, 6, 913 c: „Dar teologii spun că Dumnezeu ca atare nu este asemenea nimănui, dar el dăruiește asemănarea dumnezeiască celor ce se întorc spre El, prin imitarea după putere a celui ce e mai presus de toată definiția și rațiunea. Și puterea asemănării dumnezeiești este cea care întoarce toate cele create spre Ceea ce ele cer. Deci acestea trebuie declarate *asemenea* lui Dumnezeu prin calitatea de *icoană* și *asemănare* a lui. Dar Dumnezeu nu e pe de altă parte asemenea lor..." „Pornind de la", și asemănătoare: *ND*, IV, 2, 696 b; V, 7, 821 b; V, 8, 821 b: „Și din Cel pe care toate îl cer provin ființele inteligibile și înțelegătoare ale îngerilor dumnezeiești și ale sufletelor, firile întregii lumi."

[60] *IB*, III, 13, 444 c. Vezi *ND*, II, 10, 648 c, unde Cuvântul făcut om este definit ca icoana prin excelență, adică prin referință: „Este forma făcătoare de formă în cele fără formă, ca obârșie a formei; fără formă în forme, ca mai presus de formă."

nemijlocită. Darul *Logosului* însă nu dăruiește numai icoanele ca icoane. Sau, mai bine spus, printre acestea ar trebui să numărăm și Scripturile – *logia* dăruite într-un mod la fel de real cum *Logosul* „s-a dat pe sine însuși" (*Galateni*, 2, 20). Să fie oare Revelația, consemnată în cuvântul Scripturii după ce a fost însemnată în trupul Cuvântului, ultimul dar iconic, cel care face posibilă mediera nemijlocită și se înscrie deci în ierarhie ca în locul său unic?

16. Discursul de laudă

Dăruindu-se, *Logosul* eliberează *logia**. Noi le traducem cu „Scripturi", însă ele ar trebui înțelese mai degrabă ca „rostiri" care conțin, înainte de toate, fapte și gesturi, *res gestae* ale *logosului*. Printre nenumăratele icoane pe care ni le dă distanța, pentru ca noi să le înapoiem Celui cerut, descoperim aceste *logia*. „Despre această dumnezeire mai presus de ființă și ascunsă nu se cuvine a grăi, nici a cugeta ceva, afară de cele spuse nouă în *sfintele logia*. Și de fapt, deoarece ea însăși ne-a predat despre Sine cu bunătate în dumnezeiescule *logia* cunoștința și vederea (spirituală) a ceea ce este, ea este de nepătruns pentru toate cele ce sunt, ca una ce este dincolo de toate în mod supraființial."[61] Tradiția care ne transmite aceste *logia* nu abolește distanța

* *Logia* (gr. τὰ λόγια), formă de plural de la λόγιον (cuvânt), apare în sintagma λόγια θεοῦ sau λόγια κυρίου cu sensul de „cuvintele lui Dumnezeu", „cuvintele Domnului", *cf. Num.* 24, 4; 24, 16; *Deut.* 33, 9; *Ps.* 11, 7, 17, 31, 106, 11; *Fapte* 7, 38; *Rom.* 3, 2, *1 Petru* 4, 11. Termenul grec pentru „Scripturi" (*Matei* 21, 42; 22, 29; 26, 54; *Marcu* 12, 24; 14, 49; *Luca* 24, 27; 24, 34; *Ioan* 5, 39; 7, 15) este *graphe* (γραφή). (*N. ed.*)

[61] *ND*, I, 2, 588 c.

care ni le dă, ci o subliniază mai apăsat pentru ca aceste *logia* să fie într-adevăr primite ca daruri. Prin urmare, drept ceea ce trebuie înapoiat dăruitorului. Nu trebuie să deducem însă că aceste *logia* (într-un cuvânt, Biblia) nu se disting de masa indefinită de daruri (faptice sau verbale) care ne parvin din distanţă (fiinţa, unul, frumosul, binele etc.). Odată cu aceste *logia*, Logosul se dă pe sine în persoană. Altfel spus, Cel cerut nu numai că încheie şi determină distanţa, ci se înscrie în ea – asemenea unui text, între altele – pe măsura celor care cer. Pentru a elibera textul, Cel cerut trebuie să se dea pe sine în el: „[...] ne trage spre cele de sus în măsura în care raza cuvintelor dumnezeieşti se dăruieşte", „[...] aşa cum Tearhia (treimică) ne-a predat despre sine în sfintele *logia*"[62]. Privilegiul acestor *logia*, deci al revelaţiei biblice, asupra oricărui alt dar, ţine de învestirea lor de către *Logos*. Acest privilegiu depinde de kenoza Fiului şi o mărturiseşte în felul său. Problema limbajului lui Dumnezeu şi al limbajului care se referă la Dumnezeu se înscrie şi aici ca un caz privilegiat în jocul ierarhiei şi, prin ea, în prezenţa lui Hristos ca acela ce o pune în mişcare, ca model şi, în mod paradoxal, ca loc al ei. *Logia* formează temelia ierarhiei, fiindcă mărturisesc despre *Logosul* care s-a dat pe sine, deci despre Hristos, mediatorul nemijlocit: „fiinţa ierarhiei ne-a venit prin aceste *logia* predate nouă de Dumnezeu."[63] Cum o face şi în ierarhie, Hristos intervine în fiecare

[62] *ND*, I, 1, 588 a; apoi, *ND*, I, 3, 589 b. Textul biblic nu este mai întâi un text, ci trupul cel mai exterior şi, pentru noi, cel mai vizibil al *Logosului* care a asumat umanitatea cu trup şi suflet. Vezi, pe lângă schiţa noastră „Le verbe et le texte", în *Résurrection*, 46, Paris, 1975, pp. 63–80, M. Constantini, „La Bible n'est pas un texte", *loc. cit.*

[63] *HE*, I, 4, 376 b.

verigă a medierii nemijlocite, chiar și în cea mai smerită. Fiecare *logion* al ierarhiei presupune învestirea sa kenotică prin *Logos*, Cel cerut printre cei care cer. Această coincidență spune multe: nici o excepție de la statutul ierarhic nefiind conceptibilă, discursul nostru nu va recunoaște alt temei decât aceste *logia*. Discursul despre Dumnezeu, ținut în distanța anterioară, presupune darul acestor *logia*: nu spunem și nu vom spune niciodată nimic despre Dumnezeu care să nu dezvolte, să nu reia aceste *logia*, să nu se întemeieze pe ele. Atingem aici un prag hotărîtor: în termeni dionisieni, creștinul se determină în funcție de acceptarea sau de refuzul Scripturilor, ca fiind singurul temei care poate valida un discurs despre *Logos*, deoarece provin de la el. „Dacă este cineva care se opune în general Scripturilor, el va fi departe și de înțelepciunea omenească și, dacă nu va respecta înțelepciunea din Scripturi, cum se va învoi să fie călăuzit de noi în știința despre Dumnezeu?"[64] Cel care recuză Scripturile nu refuză imaginea lumii pe care o produce și o vehiculează vocabularul unei limbi naturale oarecare, ci refuză semnele pe care le-a întemeiat *Logosul* făcându-le ale sale. Ba mai mult, recuză chiar procesul care instituie limbajul nostru, al celor care cer, în jocul distanței; *a fortiori*, el discreditează reluarea lui de către Dumnezeu. Cuvântul făcut om nu-i dă omului îndumnezeirea decât dând pertinență limbajului său. Trebuie totuși să spunem, în alt sens decât îl înțelegeau tradiționaliștii francezi, că limbajul provine de la Dumnezeu, fiindcă ne survine ierarhic în distanță. Mai exact, nu am fi îndreptățiți să enunțăm nimic despre Dumnezeu

[64] *ND* II, 2, 640 a [trad. parțial modif.]. Vezi *ND*, I, 8, 597 b, care vorbește despre „a se folosi de ceea ce s-a spus ca de o regulă canonică", ca și *ND*, I, 2: „folosindu-se de această regulă canonică".

dacă nu ne-am sprijini pe afirmațiile biblice. Lucru foarte clar la Dionisie însuși, care își țese textul, atât de dens și de abstract în aparență, din teme biblice comentate literal sau, și mai semnificativ, din gesturi liturgice înțelese perfect datorită practicii monahale. Nu este vorba nici de a reproduce lexicul biblic, nici de a încerca să regăsim în el o semantică privilegiată (*hebraica veritas*, de la Sfântul Ieronim la A. Chouraqui, trecând prin Kittel), ci de a primi, la fiecare pas făcut pe drumul gândirii, un citat sau o situare biblică drept loc în chip firesc suprafiresc unde cuvântul să-și găsească adevărul. Locul de unde vorbim, dacă vorbim despre divin, nu ar putea fi decât acele *logia* în care vorbește și se întrupează *Logosul*. Ceea ce găsim în aceste *logia* nu constă într-un *corpus* textual determinat și nici într-o „gândire", ci ține de *Logosul* non-textual care se rostește și se lasă cunoscut în ele. Pentru a nu păși în gol, teologul sau cel care îi ține locul trebuie să se asigure de existența unui sol care se descoperă, de fiecare dată, ca un dar de ultim moment. După cum în pozitivismul logic există „propoziții construite greșit", tot astfel în teologie există propoziții fără sens fiindcă nu se supun legilor teologice ale formulării (nu-și au temeiul în aceste *logia*). Nu este suprinzător că nici o semnificație nu le validează ulterior (erezie sau, ceea ce este același lucru, teologie a autocriticii). Dacă, încă de la începutul cercetării de față, referitor chiar și la Nietzsche, am mobilizat această referință multiformă și repetată, nu am făcut-o nici din cochetărie și nici din neobrăzare, ci din rigoare. Era într-adevăr nevoie ca un loc teologic să ofere distanța în care să devină vizibile, iar după aceea audibile cele asupra cărora ne întrebăm. Acesta este temeiul intruziunii, prin citate și referințe, a acestor *logia* biblice – cel de a asigura fundamentul sau, mai precis, solul. Într-un anumit sens,

demersul nostru nu ar putea începe decât aici, dacă principiul nu i-ar fi guvernat începutul, fie el și neîntemeiat; dacă acest lung început nu i-ar fi îngăduit să ajungă în cele din urmă la principiu. Într-un anumit sens ne rămâne doar să încheiem. Iar asta mai cere ceva timp.

Includerea acestor *logia*, adică a practicii limbii, în jocul ierarhic al distanței, înseamnă abordarea lor ca icoane. Icoana conjugă relația cu Cel cerut, care ne survine prisositor, cu medierea unei stăruințe subliniate de retragere. Icoana oferă vederii doar invizibilul, așa că limbajul ar trebui să dăruiască rostirii doar indicibilul. Doar invizibilul i se potrivește icoanei, pentru că numai el merită văzut. Atunci limbajul se va întoarce la indicibil, fiindcă doar de negânditul merită ca un cuvânt să se străduiască să-l gândească. Dar poate suporta limbajul, precum icoana, medierea nemijlocită? Oare nu pretinde el că enunță esența lucrului (sau orice altceva i-am substitui acesteia, atât timp cât limbajul o conține), atingerea perfectă și întreagă a unui referent care se consumă sau măcar se face cunoscut în mod adecvat în ea? Funcția unui limbaj riguros nu presupune oare o știință adecvată? Într-un cuvânt, nu aspiră limbajul să coincidă cu ceea ce consumă ca obiect? Putem încerca să menținem distanța într-un proces care ia sfârșit când poate spune că, „într-adevăr, lucrurile se prezintă din proprie inițiativă să servească de termen de comparație"[65]? Discursul folosește de obicei o predicație care atribuie categoric un predicat anumit unui subiect anumit sau, mai formal, un *x* unui *y*. Aici formalizarea nu pune la îndoială operația pe care ea o efectuează riguros. Discursul parcurge astfel distanța înțeleasă ca intervalul dintre *x* și *y*. Întrebarea

[65] Nietzsche, *Ecce homo*: „De ce scriu cărți atât de bune", *Așa grăit-a Zarathustra*, § 3.

dacă referentul poate fi atins în mod adecvat (empirismul logic) sau nu (încheierea discursului) nu modifică fondul problemei. În ambele cazuri, subiectul se consumă în mod adecvat în suma celor predicate despre el. Ba mai mult, dacă recurgerea la un referent devine imposibilă din punct de vedere teoretic, odată cu revocarea acestei exigenţe dispare încă un obstacol pentru parcurgerea distanţei. Apropierea adecvată nu mai trebuie să se preocupe de un referent fantomatic, pe care o transliterare semantică l-a dizolvat în circularitatea fără cusur şi fără riscuri a semnificaţilor. Când predică în mod categoric, limbajul produce obiecte şi, indiferent care ar fi ele, prin această apropriere anulează distanţa. Esenţialul nu ţine, prin urmare, de imposibilitatea, subliniată totuşi atât de adesea, de a predica în mod riguros ceva despre Dumnezeu sau de a-l atinge ca pe referentul care confirmă sau infirmă o propoziţie construită corect. Predicaţia ar fi inacceptabilă în ceea ce-l priveşte pe Cel cerut, dacă ea nu ar fi întâi de toate imposibilă. Imposibilitatea ei (în sensul rigorii limbajului predicativ) ne fereşte doar de o idolatrie: aceea de a considera potrivită tocmai această predicaţie. Putem folosi limbajul când parcurgem distanţa, sau chiar în scopul de a o parcurge? În cadrul unui limbaj predicativ, imposibilitatea pare radicală.

Or, după cum am văzut, Dionisie tinde să înlocuiască verbul *a spune* din limbajul predicativ cu un alt verb, ὑμνεῖν, a lăuda[66]. Ce înseamnă această înlocuire? Ea indică

[66] Vezi nota 24, observaţia lui Maxim Mărturisitorul pe care şi-o însuşeşte H. Urs von Balthasar: „Când este vorba despre Dumnezeu şi despre cele dumnezeieşti, cuvântul ὑμνεῖν aproape că înlocuieşte cuvântul «a spune»" (*op. cit.*, p. 158). Confirmare: *ND*, 593 c, d; 596 a, b, c; 637 b; 641 d; 652 a; 681 d; 701 c; 709 b; 713 c (atribuit „dumnezeiescului Ierotei"); 816 b, c; 824 a; 868a;

fără îndoială trecerea de la discurs la rugăciune, căci „rugăciunea este un λόγος, nici adevărat nici fals"[67] (Aristotel). Dar cum poate rugăciunea, la rândul ei, să constituie un limbaj riguros care să se mențină în distanță? Ceea ce nu poate fi spus nu trebuie trecut sub tăcere. Fiindcă trebuie meritată o tăcere care să echivaleze cu ceea ce e necesar să fie trecut sub tăcere. Negarea ar fi aici mincinoasă. Trebuie depășită alternativa categorică pentru a ajunge la un alt model de discurs. Să-i spunem discurs de laudă. Nu e mare lucru să-l numim, dacă nu-i schițăm și teoria sau măcar caracteristicile. El trebuie să îmbine rigoarea unui limbaj precis cu exigențele pe care i le impune distanța – anume, exigența de a o păstra și de a o străbate. Discursul de laudă menține distanța, fiindcă „teologii îl laudă pe Cel cerut ca pe cel fără nume și purtător al tuturor numelor"[68]. Nu mai este vorba despre o predicație negativă care ar conchide ca „Dumnezeu nu are nume", ca și cum el ar putea avea un nume în înțelesul lingvistic propriu-zis și obișnuit.

---

872 a, c; 909 b; 940 a; 969 a, c etc.; *TM*, 1025 a etc. Trebuie mai ales să privim cu seriozitate antitezele folosite în cel puțin două texte: „Dar vom spune că scopul cuvântului nu este să explice ființa cea mai presus de ființă, ca mai presus de ființă (căci aceasta este de negrăit și de necunoscut, și cu totul de neexplicat, și e mai presus și de unitate), ci să lăudăm ieșirea de ființă făcătoare a ființei izvorâtoare a dumnezeiestii obârșii" (*ND*, V, 1, 816 b); și: „cuvântul dorește să laude aceste numiri dumnezeiești explicatoare ale Providenței. Căci nu-și propune să exprime Bunătatea supraființială prin sine [...], ci să îl laude pe cauzatorul tuturor bunurilor" (*ND*, V, 2, 816 c). Precizăm că Ioan Damaschinul folosește termenul *a numi*, iar nu *a lăuda* pentru a vorbi despre distanța de la Cel cerut la cei care cer (*Credința ortodoxă*, I, 12), ceea ce înseamnă că îi scapă, de fapt, atât distanța, cât și discursul de laudă.

[67] Aristotel, *Despre interpretare*, III, 17 a 4.

[68] *ND*, I, 6, 596 a; vezi VII, 1, 865 c și II, 5, 644 a.

Anonimatul nu atestă atât o categorie răsturnată, cât o răsturnare a categoriei. Absența numelui devine nume al absenței, ba chiar nume al Celui absent. Întâi, fiindcă distanța se deschide: numele Celui absent se dă spre a fi crezut atunci când neputința numelor trădează forfota sensurilor posibile, care se înmulțesc pe măsură ce se apropie de polul unic. Demisia sensului ne face să luăm în considerare direcția lipsită de sens a unei semnificații excesive. Anonimatul vădește, în felul său, excrescența semnificației pe enunțuri și sensuri posibile: anonim, fiindcă nici un nume nu dă la o parte acest anonimat, și mai ales fiindcă anonimatul devine nume prin exces. Anonimatul nu face să dispară semnificația pe care o evită și pe care o are în vedere, ci o desemnează ca riguros anonimă. O astfel de desemnare a anonimului de către anonimatul care îl lasă anonim introduce jocul icoanei – al invizibilului. Anonimul ne lasă fără nume, așa cum putem fi lăsați fără glas – de uimire sau de încântare. Între aceste două accepțiuni (neputință a numelui, vizare a semnificației) își face loc, ca o breșă, și se ivește distanța. Rostirea paradoxală a anonimului asigură direcția către distanță: fiecare denumire se afundă în anonimat când trece peste ea suflul distanței și își găsește acolo, în distanță, rigoarea – semnificația. Poate că ar trebui să îndrăznim să spunem că semnificația și sensul cresc aici invers proporțional. Doar sărăcirea sensului face cu putință atingerea semnificației, pentru că numai ea începe să recunoască profunzimea anonimatului. Profunzimea iconică a limbajului depinde, prin urmare, de distanță, ceea ce ea însăși subliniază prin faptul că renunță la categorie și la afirmația ei, în favoarea unei „laude ca...": semnificația vizată în ultimă instanță se diferențiază de orice adecvare chibzuită a predicatului cu subiectul, atri-

buindu-le acestora incontestabilul *index* de inadecvare al unui „ca, în calitate de, ὡς". Pertinența, pe care sensul recunoaște că nu o poate asigura, rămâne să fie desăvârșită în chip de negrăit (prin definiție) de semnificație. Un astfel de transfer de pertinență dezvăluie distanța. Păstrată în acest chip, ea poate fi acum străbătută. Distanța, care răscolește sensul, îi și dă naștere. Suflul distanței multiplică sensul în numele celui fără-de-sens*, care rămâne să fie semnificat la nesfârșit. Aceeași distanță care ascunde prisosul semnificației (anonimat) provoacă excedentul de sens și multiplicarea numelor: „...cel ce e mult lăudat și spus prin multe numiri, negrăit și fără nume; și pe cel tuturor prezent și din toate aflat, necuprins și fără nume."[69] Pentru că este anonim, același și unicul fără-de-sens provoacă neîncetate laude – distanța, asigurată acum în ireductibilitatea ei, poate fi astfel parcursă la nesfârșit. De aici, reapariția Celui cerut care guvernează un discurs situat în distanță: „Cel cu adevărat preexistent, potrivit cu toată cugetarea celor ce sunt, e înmulțit și lăudat pentru faptul că *a fost și că este și că va fi și că a fost, s-a făcut, se face și se va face*. [...] Căci nu se poate spune că aceasta este, iar aceasta nu este; nici că într-un mod este, iar altul nu este. Ci este toate, ca Cel ce e cerut de către toți."[70] Din punctul de vedere al Celui cerut, anonimatul și polinomia merg împreună precum capetele aceleiași distanțe. Mai este nevoie ca cei care cer să vorbească un limbaj în stare să vadă această echivalență fundamentală pentru a o respecta.

* În orig. *insensé* = lipsit de sens, de judecată, absurd. Prefixul *in* sugerează neputința noastră de a-i atribui un singur sens adecvat sau de a accede la el, iar nu faptul că absența sensului ar lăsa loc absurdului. (*N. tr.*)

[69] *ND*, VII, 1, 865 c.

[70] *ND*, V, 8, 824 a-b.

Pe scurt, este vorba de a lăuda. Lăudarea Celui cerut cu o laudă nesfârșită poate asigura rigoarea propozițiilor teologice bine construite: „Deoarece, ca subzistență a Bunătății prin însăși ființa sa, ea este Cel cerut de toate ființările, trebuie lăudată Bunătatea principială a Taerhiei (*a Treimii*) pornind de la toți cei care cer"; „Providența descoperită, de bine făcătoare, Bunătatea mai presus de toate și ceea ce este cerut de către toate bunurile"; „trebuie să lăudăm acestea ca fiind ale Celui ce este cerut și care covârșește toate în mod absolut"[71]. Lauda joacă jocul unui limbaj potrivit distanței, care conține și înțelege iconic limbajul însuși. Ne rămâne să precizăm un aspect esențial: în loc să folosească operații logice de afirmație sau de negație, Dionisie recurge la operația pe care o desemnează acest „ca". De aici propoziția de tipul „*x* îl laudă pe Cel cerut ca *y*", unde „ca" nu este câtuși de puțin echivalent cu „ca și când, *als ob*", ci cu „în calitate de" și unde Cel cerut nu se identifică deloc cu *y* care este predicat în mod categoric despre el. *Y* indică raportul sub care *x* îl are în vedere pe Cel cerut; *y* presupune astfel distanța și trimite mai întâi la *x*. Pentru a înțelege funcția exactă a lui *x*, trebuie să precizăm că fiecare *x*/persoană care cere îl vizează pe Cel cerut sub raportul în care acesta îi este inerent (*interior intimo meo*), însă fără să pretindă că această vizare echivalează cu o predicație categorică. Adică, pentru fiecare persoană care cere, desemnată drept *x*, există cel puțin o determinație *y* în conformitate cu care Cel cerut poate fi lăudat. Asta înseamnă că *y* îl vizează pe Cel cerut, dar îl descrie pe *x*. Cu toate acestea, *y* se raportează la Cel cerut prin aceea că acest raport constituie singura miză a enunțului.

[71] *ND*, V,1, 593 d; apoi, V, 2, 816 c; XII, 3, 969 c. Vezi XII, 4, 972 a etc.

Rezervei lui „ca" (non-predicare) îi corespunde atribuirea laudei. Astfel, *x* reprezintă un prilej de confuzie dacă un metalimbaj nu vine să sublinieze explicit, prin acest „ca", marca statutului enunțării și să scoată la lumină faptul că lauda îl descrie pe cel care cere, iar nu pe Cel cerut, desemnând cu atât mai clar că în ea este vizat Cel cerut de către cel care cere. Prin urmare, formula completă este: pentru orice *x*, există un *y* care îl caracterizează în așa fel încât spunând „Te laud pe tine, Doamne, ca *y*", *x* îl cere ca pe Cel cerut al său. Propoziția următoare din limbajul-obiect: „*x* spune *p*, unde *p* = te laud ca *y*" nu devine explicită și corectă decât dacă un metalimbaj descoperă în expresia „a lăuda ca" marca unui statut al enunțării care indică relația de cerere între *x* și Cel cerut, sub un raport anumit, *y*. Întâlnim astfel la Dionisie formulări precum: „Înțelepții în cele dumnezeiești, pornind de la toți cei care cer, îl laudă prin multe nume pe Cel cerut de către toate, de pildă ca bun, ca frumos, ca înțelept, ca iubit, ca pe Dumnezeul dumnezeilor, ca pe Domnul domnilor, ca pe Sfântul sfinților, ca pe Cel veșnic, ca pe cel ce este; ca pe cauzatorul veacurilor, ca pe dăruitorul vieții, ca Înțelepciune, ca minte, ca rațiune (Cuvânt) etc."; „Acest Bine e lăudat de sfinții cuvântători și ca frumos, și ca frumusețe, și ca iubire, și ca iubit, și prin toate celelalte numiri dumnezeiești cuvenite frumosului, de frumusețe făcător și plin de har."[72] Un enunț este articulat și înțeles întotdeauna într-un metalimbaj care îl implică pe locutor în determinarea enunțului. Acesta nu admite însă nici un tabel al valorilor de adevăr, fiindcă aici nu este vorba de A sau Γ și fiindcă locutorul nu intervine pentru a asigura subiectiv

[72] *ND*, I, 6, 596 a-b; IV, 7, 701 c. Vezi VI, 1, 856 a; VIII, 1, 889 b; XII, 1, 969 a.

enunţului (propoziţiei) un adevăr sau o falsitate numai subiective. Raportul între locutor (metalimbaj) şi enunţ manifestă o cu totul altă obiectivitate, chiar dacă ea nu se referă la nici un obiect. Este pus în lumină un raport între locutor (cel care cere) şi enunţ (cerere), în care „ca" arată că cererea (de exemplu, „Te laud pe tine, Doamne, ca frumuseţe") izvorăşte din cel care cere (cunoscător al frumuseţii) pentru a ţinti spre un al treilea punct de pe dreapta pe care o determină primii doi. Acest punct se situează infinit dincolo de segmentul pe care ei doi îl pot determina singuri. Raportul dintre metalimbaj şi enunţ, ca şi jocul implicării lor, manifestă distanţa. Auto-implicarea nu presupune nici o reducţie subiectivă, ci recapitulează subiectivitatea locutorului în vizarea de nedepăşit a Celui cerut. El vorbeşte astfel în distanţă.[73]

Nu ar trebui oare să concludem că, prin vocabula „discurs de laudă", circumscriem de fapt cu stângăcie ceea ce numim de obicei discurs performativ? Când x îl laudă pe y şi deoarece lauda (şi y-ul ei) este determinată de performarea lui x, am putea conchide că lauda este performată de îndată ce este enunţată. *Eşti* lăudat întrucât eu spun „Te laud". Două observaţii pun însă la îndoială această soluţie facilă şi aparent satisfăcătoare. Performativul presupune din partea locutorului o pregătire minimală care îngăduie punerea în practică a enunţului: numai primarul poate spune:

[73] Funcţia acestui *ca* (ὡς) va fi de altfel tematizată explicit de Grigorie Palamas: „Cu toate acestea, chiar dacă vederea este deasupra negaţiei, cuvântul care o interpretează rămâne mai prejos de calea negativă: el înaintează folosindu-se de exemple şi pe măsura puterii lui. De aceea adăugăm adeseori cuvintelor folosite un ὡς, care arată asemănarea, fiindcă vederea este de negrăit şi dincolo de orice numire" (*În apărarea sfinţilor isihaşti*, I, 3, 4). Reiese cu claritate că, prin intermediul lui ὡς, cunoaşterea speculativă se întinde şi dincolo de negaţie.

„Vă declar soț și soție"; numai evaluatorul poate spune: „Adjudecat!"; numai cel care iubește poate spune: „Te iubesc"; numai polițistul împuternicit poate spune: „În numele legii, sunteți arestat!" Or, aici, *orice* persoană care cere trebuie să performeze cererea. Cine sau ce va asigura o pregătire universală și infinit de variată, corespunzătoare cu infinitatea numelor (y', y'', y''' etc.) care poartă lauda? Cererea atinge o asemenea cuprindere (care ajunge până la ființările lipsite de *logos*, și chiar dincolo de ființări, fiindcă Bunătatea depășește Ființa), încât nici o distincție, nici un privilegiu nu ar putea să califice pe cineva, prin vreo selecție oarecare, ca persoană abilitată care cere, pentru că, prin definiție, toate cer. După cum vedem, performanța cererii nu depinde doar de cel care cere, el neputând și netrebuind să ceară decât întru ceea ce îl inspiră și îl precedă în distanța anterioară: Cel cerut. Minunea – că fiecare termen se descoperă calificat *de fapt* pentru a performa o laudă – scoate și mai mult în evidență lipsa de justificare a unei asemenea puteri – cu excepția celei venite din partea Celui cerut însuși. Numai Cel cerut, întrucât nu admite nici o predicație și depășește enunțul și înfăptuirea lui, îl cheamă să ceară pe cel care cere. Dacă avem de-a face cu un performativ, el îi revine mai degrabă Celui cerut decât celui care cere: îi este de ajuns să rostească din veșnicie *logosul* său pentru ca distanța (lumea, dacă vrem) să fie – anume, ca cei care cer să o parcurgă cu lauda lor felurită. E de ajuns ca Cel cerut să „vorbească" pentru ca distanța tuturor logicilor să-i răspundă. Performativul pe care discursul de laudă pare să-l aibă de model, este recuzat sau transferat odată cu transferul calificării: cel care cere nu numai că nu poate să-și înfăptuiască enunțul datorită propriei sale calificări, ci el își primește dinainte calificarea de la cel pe care îl vizează, fără ca enunțul său

să predice ceva despre acesta. Acest extaz, în care cel care enunţă este preluat în prealabil de către ceea ce este vizat în enunţ, fără predicaţie, confirmă faptul că nici o subiectivitate nu împovărează limbajul laudei. Desigur, *y* îl caracterizează direct pe *x* şi nu pe Dumnezeu, dar acest *x* este învestit de distanţă în fiecare şi cu fiecare *y*, *y'*, *y''*. Distanţa, şi nu altceva, este cea care înalţă o enunţare non pertinentă la o vizare non predicativă: ca un dar anterior, ea îl califică pe cel care cere pornind de la Cel cerut, Tatăl. O astfel de învestire descalifică deopotrivă reducţia subiectivistă a limbajului de laudă şi asimilarea lui cu un simplu act performativ.

Pe de altă parte, trebuie să observăm că performativul abordează limbajul ca pe o practică: limbajul performează un act care nu spune nimic, deşi arată întotdeauna. Limbajul căsătoreşte, atribuie, iubeşte, aprehendează etc. El ia sfârşit în afara enunţului şi pretinde că se prezintă ca referent. Performativul oferă limbajului privilegiul acţiunii: a tăcea pentru a face. Când cuvintele dau naştere lucrurilor (pentru noi), ele nu mai enunţă cu sens. Ele vorbesc pentru a acţiona, nu pentru a spune ceva. Performativul renunţă să vorbească, şi, odată îndeplinit, se lipseşte şi de comentarii. Discursul de laudă, dimpotrivă, menţine enunţul propoziţional, chiar dacă îl trimite la actul însuşi de a lăuda. Metalimbajul îi dispune, într-adevăr, pe cel care cere şi pe Cel cerut în actul cererii (parcurgere a distanţei) într-un fel de performare. Dar dacă enunţul ar dispărea în performare, vizarea nu ar putea raporta nici un nume la Cel cerut. Numai excedentul propoziţiei faţă de cel care cere (deci faţă de metalimbaj) permite realizarea cererii. Pe măsură ce lauda este performată, enunţul devine din ce în ce mai ireductibil la ea. Sau, altfel spus, în performarea ei de către cel care cere, lauda nu încearcă

să reducă enunțul la un fapt și să cristalizeze discursivitatea lingvistică într-o efectivitate. Dimpotrivă, ea lasă în suspans enunțul pe care performarea încearcă să-l detașeze de locutor, să-l ipostazieze, sau cel puțin să-l structureze atât de riguros încât să susțină și totodată să îndure hiperbola distanței Bunătății. Lauda funcționează ca un performativ („Te laud..."), însă ca un performativ care in loc să facă lucruri cu cuvinte, alcătuiește daruri cu cuvinte („Te laud ca *y*, *y'*, *y''* etc."). Lauda îndeplinește cu atât mai mult rolul unui performativ cu cât extaziază mai radical enunțul în afara celui care-l enunță. Doar odată îndeplinită această condiție, enunțul devine îndeajuns de consistent pentru a merita rangul de dar – parcurgerea distanței. Astfel încât, în ultimă instanță, discursul de laudă nu resoarbe enunțul în performarea lui de către locutor, ci il absoarbe pe locutor în performarea darului de enunț. Acest extaz al locutorului care se sprijină pe propriul său rod, pentru ca, dăruindu-l, să se dea pe sine odată cu el (ca într-o „scară de palme"* ținută sieși, care nu încetează să cadă și se prelungește până ce recunoaștem în ea scara lui Iacob, pe care îngerii urcă și coboară pentru a ne pune neîncetat piciorul pe scăriță), manifestă nu mai puțin decât kenoza proprie distanței. Discursul de laudă, dincolo de orice performativ, întreține deci trei termeni: enunțul propozițional (limbaj-obiect, „Te laud ca *y*, *y'*, *y''*..."), cel care cere și Cel cerut, pe care numai un metalimbaj îi poate institui. Fără acești termeni, limbajul-obiect, abandonat lui însuși, devine o predicație și impertinentă,

* *Courte échelle*, scară făcută din palme, menită a ajuta pe cineva să sară, spre exemplu, un zid. În sens figurat, *faire à quelqu'un la courte échelle* înseamnă a ajuta pe cineva, a înlesni calea de a ajunge la un țel anumit. (*N. ed.*)

şi idolatră. Ireductibilitatea celor trei termeni unii la alţii ne împiedică să recurgem la modele prea facile (ca de pildă performativul) şi confirmă, prin depărtarea de neşters care-i separă, că distanţa trebuie parcursă, dar nu abolită.

Pentru a putea progresa în definirea limbajului de laudă, ar trebui, poate, să îl analizăm ca atare: „în locul forfotei ipotezelor şi explicaţiilor, vrem să instaurăm cercetarea calmă a realităţilor limbajului"[74] (Wittgenstein). Realitatea practică a limbajului de laudă ne impune să nu-l mai considerăm o predicaţie, să nu mai diferenţiem locutorul, enunţul, şi pe cel de negândit pe care îl vizăm, şi să recunoaştem că o vizare rămâne cu putinţă şi dincolo de semnificaţie. Doar acest efort de specificare ne permite să degajăm limbajul de laudă ca atare. Se pare deci că trebuie să admitem o folosire infinit de variată a cuvintelor sub uniformitatea aparentă a utilizării lor propoziţionale. Limbajul de laudă acceptă câteva dintre caracteristicile care i-au permis lui Wittgenstein să definească „jocurile de limbaj". De exemplu, semnificaţia nu este determinată într-o simplă raportare a conceptului la obiect, nici într-o propoziţie elementară, ci prin ansamblul reglementat al celorlalte semnificaţii, valori semantice şi efecte de sens ale unui limbaj omogen. Iar asta, în aşa fel încât unele propoziţii să poată funcţiona corect, fără ca vreo semnificaţie a lor să fie confirmată prin verificare (empirică sau cvasi-empirică). O propoziţie imperativă sau indicativă, de pildă, nu este validată de nici un *Sachverhalt* care să poată fi constatat în mod empiric şi, cu toate acestea, ea enunţă un sens, producând o semnificaţie pentru termenii ei. Limbajul de laudă utilizează semnificaţii

[74] Wittgenstein, *Fişe*, § 448.

imposibil de verificat însă prin intenția și prin „forma de viață"[75], el transmite un sens inteligibil și, într-adevăr, înțeles: folosirea laudei rostite nu se întemeiază pe o validare empirică absurdă a Celui cerut, ci pe o „formă de viață" aproape liturgică care o instaurează în distanță, în vederea unei cereri, în modul unei persoane care cere. Distanța scutește semnificația Celui cerut de validare, pentru că cel care cere se dăruiește în întregime uzanței distanței. Propoziția depășește starea de fapt, uzanța semnificației, validarea acesteia. Astfel încât, valorile de adevăr, și mai ales contradicția, nu mai întemeiază validitatea tuturor propozițiilor. Lauda nu este nici adevărată, nici falsă, și nici măcar contradictorie: ea corespunde altor întrebuințări. Specificitatea ei ca limbaj cu drepturi depline nu poate fi asigurată decât dacă recunoaștem diversitatea ireductibilă a jocurilor de limbaj: „«Vorbești despre tot felul de jocuri de limbaj, dar nu ai spus niciunde în ce constă esența jocului de limbaj și, prin urmare, a limbajului. Ce este comun tuturor acestor procese și le face limbaj sau părți ale limbajului. Te lipsești, așadar, tocmai de acea parte a cercetării care ți-a dat altădată cele mai mari dureri de cap, și anume de cea care privește *forma generală a propoziției* și a limbajului.» Iar acest lucru este adevărat. – În loc de a indica ceva care este comun pentru tot ceea ce numim limbaj, eu spun că acestor fenomene nu le este câtuși de puțin ceva comun, ceea ce ne face să folosim pentru toate același cuvânt – ci că ele sunt *înrudite* unele cu altele în multe feluri diferite. Și datorită acestei înrudiri sau acestor înrudiri, le numim pe toate «limbaj». Voi încerca

[75] Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, traducere de M. Dumitru și M. Flonta în colaborare cu A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2003, I, § 19, p. 100.

să explic asta."[76] Pe fondul unei asemenea ireductibilități, limbajul de laudă poate să-și desfășoare legile propriei sale rigori, fără a se defini ca o simplă istovire a rigorii limbajului predicativ. Pe scurt, limbajul de laudă joacă propriul său joc, care trebuie înțeles pornind de la el însuși. Noi am încercat să-l schițăm recitindu-l pe Dionisie. Îi lăsăm pe alții și le propunem, lor, care sunt mai competenți și mai riguroși ca noi, să continue sau să refacă analiza jocului de limbaj specific laudei. Wittgenstein îi oferă acestui demers un sprijin explicit, deși fugitiv, atunci când încheie fără să conchidă o înșiruire de jocuri de limbaj cu: „A traduce dintr-o limbă în altele – a ruga (*bitten*), a mulțumi, a blestema, a saluta, a se ruga (*beten*)."[77] Ruga, înțeleasă ca rugăciune religioasă, recapitulează cererea care cere, care mulțumește (fără a blestema) și îl recunoaște pe cel vizat. Rugăciunea poate fi un joc de limbaj, adică poate revela rigoarea unui limbaj de laudă. Nu vrem să glosăm la infinit și puțin prea facil pe marginea lui *das Mystische*, a „misticului" din *Tractatus*. Și asta nu numai fiindcă există botezuri forțate care seamănă cu apostazii ale celor care le fac, ci fiindcă *Tractatus*-ul ajunge la o apofază, ea însăși insuficientă: despre ceea ce nu se poate spune, poate că

[76] *Ibid*, I, § 65, pp. 131–132.

[77] *Ibid.*, I, § 23, p. 105, de care vom apropia acest fragment din *Carnete:* „Sensul vieții mele, adică sensul lumii, putem să-l numim Dumnezeu. Și să-i asociem metafora unui Dumnezeu Tată. Rugăciunea este gândirea sensului vieții" (din 11 iunie 1916). Rugăciune, sens al lumii care scapă predicației și chiar, într-un anumit sens, „metaforă" – regăsim coocurențele distanței. Vezi și *Cercetări filozofice*, II, X (Joc de limbaj al evlaviei/credință), *Conferință despre etică:* „Dacă este cuvânt, aceasta este un element al acțiunii religioase, și nu teorie. Deci nu are nici o importanță dacă cuvintele sunt adevărate, false sau fără sens", și *Lecții despre credința religioasă*.

nu trebuie nici să se tacă – după cum o va demonstra multiplicarea jocurilor de limbaj. Nu vrem să restabilim o teologie oblică și puțin rușinată că rămâne în afara rigorii formale și a verificării, ci să meditâm la forma pe care trebuie să o ia rigoarea noastră spre a accede la teologie. Nu numai că nu-i validăm noi semnificația, dar ea este cea care ne validează pe noi.

Acesta și este motivul pentru care nu trebuie să vorbim numai despre „teologie ca gramatică"[78], ci, invers, despre o gramatică întemeiată pe teologie. Căci, dacă o gramatică în mod irevocabil plurală (absența unui metalimbaj sau, cel puțin, incompletitudinea sistemelor formale) face ca limbajul să se transforme în limbaje, atunci esența însăși a limbajului, care ne conține și ne anticipează prin suprabundență, ia naștere în distanță și vine spre noi ca un fapt – anume, ca un dat, ca un dar. Fiind un animal înzestrat cu limbaj, omul percepe în acestă distanță. De asemenea, nu trebuie să privim limbajul de laudă doar ca pe unul dintre nenumăratele jocuri de limbaj. Ar trebui fără îndoială să înscriem și jocul, care pulverizează limbajul în jocuri de limbaj, în distanța care ne dezapropriază de limbajul însuși, de stăpânirea și de singularitatea lui. Odată săvârșită, această dezapropriere trimite la discursul de laudă, care-și valorifică privilegiul de a pune în joc distanța într-un mod exemplar. În acest sens, jocurile de limbaj sunt dependente de limbajul de laudă. Dacă în strategia actuală, lectura lui Dionisie ne trimite spre această concluzie unică, ar trebui poate să privim cu mai puțin dispreț părerea seculară care face din Dionisie și un Părinte al Bisericii, și, într-un sens care nu este nici cronologic, nici cu naivitate exagerat, singurul convertit al Sfântului Pavel în urma discursului în fața atenienilor.

[78] *Cercetări filozofice*, I, § 373, p. 248.

Singurul, împreună cu o „femeie cu numele Damaris, şi alţii împreună cu ei" (*Fapte*, 17, 34). Ce au înţeles aceia? Cu siguranţă, nu ceea ce elaborează corpusul dionisian, ci ceea ce învaţă practica discursului de laudă. Ecleziastic vorbind, discursul de laudă reuneşte două cuvinte şi două rugăciuni: *Pater*, care îl instituie pe locutor într-o poziţie filială şi îl introduce într-o distanţă pe care o parcurg, în cealaltă direcţie, cererile („Fie...") şi darurile („pâine, iertare, putere, izbăvire de cel viclean"). Cererile coincid de fapt cu darurile, fiindcă noi îi cerem Tatălui să pună în lucrare distanţa Numelui lui, voia şi împărăţia lui, adică îl cerem pentru ceea ce este el, iar nu pentru noi. Când cerem pentru noi, darurile dezvăluie filiaţia noastră kenotică şi împlinită. Mai mult decât atât, cuvintele care determină distanţa şi care ne determină şi pe noi în ea ne sunt date de *Logosul* însuşi: „...unul dintre ucenicii Lui I-a zis: Doamne, învaţă-ne să ne rugăm, cum a învăţat şi Ioan pe ucenicii lui. Şi le-a zis: Când vă rugaţi, ziceţi..." (*Luca*, 11, 1-2). Aceste *logia* date de *Logos* manifestă distanţa paternă în cereri care coincid cu darurile; *Pater* instituie limbajul de laudă la locul său şi îl constituie pe cel care cere într-o cerere a Celui cerut ca... De aici provine şi a doua rugăciune, care îi înapoiază Celui cerut darurile şi Numele pe care el ni le asigură în distanţă: *Crezul*, care nu predică nimic despre Dumnezeu, ci îi atribuie acestuia cuvintele şi faptele (*dabâr* în ebraică) prin care Cel cerut ne-a revelat distanţa din „iconomie", parcurgând-o în chip desăvârşit. Treimea este rânduită şi lăudată pornind de la revelaţia christică[79], adică de la manifestarea, în Hristos – aşa-zicând, condiţii ale vizibilităţii sale – a Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, iar în ei, a Bisericii.

[79] H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, Aubier, Paris, 1966.

INTERMEZZO 3

Trasee concentrice și concertate încheie jocul a ceea ce numim „distanță", fără să fi fost însă dată vreo definiție a distanței. Nu echivalează oare lipsa acestei clarificări, pe care am putea-o totuși cere dintru început, cu mărturisirea unei neputințe, ba chiar a unei imposibilități? Am putea bănui că punerea în joc a distanței a fost utilă numai pentru accentuarea unor ambivalențe, care ar fi suficiente pentru a-i pune la îndoială rigoarea și unitatea. În primul rând, la Nietzsche, Hölderlin sau Dionisie, distanța nu intervine ca semnificant al discursului cercetat; ea se introduce din exterior pentru a-i asigura hermeneutica. Distanța aparține metalimbajului interpretului și îi execută loviturile de forță. Nu numai că nu temperează arbitrarul lecturilor, ci chiar îl înlesnește, fiindcă, de fapt, ea depinde de el. Pe scurt, anterioritatea și exterioritatea ei hermeneutică scutesc distanța de orice definiție care aparține „limbajului-obiect" (sau presupus a fi astfel). Ea nu s-ar defini, pentru că definește. Scutită tactic de originea definițională, distanța devine și mai suspectă de indeterminare irațională – de terorism difuz. Apoi, cu ce drept vorbim de *o* distanță? Dacă presupunem că asupra fiecărui *corpus* din cele trei analizate se exercită o instanță hermeneutică riguroasă,

cu ce drept putem să suprapunem aceste trei instanţe operatorii într-o singură aserţiune numită distanţă? Stângăcia evidentă a intermezzourilor, ca şi stânjeneala introducerii (§ 3), trădează destul de bine dificultatea de a justifica coeziunea şi afinitatea traseelor succesive. Dacă o „distanţă" determină interpretarea fiecăruia, putem oare admite că aceste „distanţe" coincid mai bine decât se înlănţuie corpusurile examinate? Într-un cuvânt, putem oare postula unicitatea conceptului hermeneutic tocmai acolo unde hermeneuticile şi ceea ce ele interpretează par să se deosebească? Din perspectiva acestei dificultăţi, distanţa poate foarte bine să nu fi fost definită, fiindcă nici o definiţie nu poate delimita clar ceea ce rămâne prea neclar, prea echivoc sau prea metaforic pentru a susţine rigoarea unei formulări conceptuale. Întrucât nu ajunge niciodată la rangul de concept, distanţa nu atinge nici definiţia. În ultimul rând, poate aşa-zisa distanţă să se desfăşoare cu astfel de suficienţă fără a se expune unor reinterpretări multiple? Ce se alege de ea dacă logica o consideră o relaţie formalizabilă oarecare? Ce se alege de ea dacă abordează o gândire dialectică, care recunoaşte cu uşurinţă în acest interval intim unul dintre momentele doctrinei conceptului? Ce îi poate spune distanţa metafizicii înseşi dacă înlocuim metafora prea comodă a idolului cu problema fiinţei? Am putea, într-adevăr, vorbi despre distanţă în interiorul singurului domeniu deschis gândirii – al domeniului care deschide şi se deschide ca fiinţă. În acest context, este foarte probabil ca distanţa să-şi găsească un loc bine stabilit, lipsit de întâietate, printre alte concepte. Ne rămâne deci să punem la încercare distanţa printr-o confruntare cu problema fiinţei şi cu ceea ce, metafizic vorbind, a provenit din ea. Inserarea distanţei în problema fiinţei, sau debarasarea ei de această problemă, pune din nou întrebarea

inițială – aceea a mărcilor metafizicii. Pentru a putea vorbi în prezența ființei sau în afara ei (dacă putem cuteza să ne exprimăm în acest fel), distanța va trebui să aibă o discuție lămuritoare cu ceea ce numim „depășirea metafizicii". În această lămurire, va trebui însă să avem în vedere un alt lucru, nesfârșit mai delicat: punerea distanței față-n față cu ființa. Probabil că pentru a face asta, funcția *idolului* nu va mai fi de ajuns, așa cum a fost pentru metafizică.

DISTANȚA ȘI ICOANA EI

Icoana, care este aceeași cu prototipul, diferă totuși de acesta.

Grigorie de Nyssa

*Dum silet, clamat, et dum clamat, silet; et invisibilis videtur, et dum videtur, invisibilis est.**

Ioan Scot Eriugena
De Divisione Naturae, III, 4

17. Distanță, diferență

Critica distanței ca temă pur retorică, și nicidecum conceptuală, oricât de pertinentă ar fi, pierde din vedere cele două trăsături ale distanței care, încă de la începutul discuției noastre, o determină. În primul rând, distanța are o definiție. În al doilea rând, ea rămâne de nedefinit prin definiție. Distanța poate fi definită prin mai multe enunțuri echivalente. Unul dintre ele: numai alteritatea face cu putință comuniunea și nimic din ceea ce deosebește nu separă fără ca, tocmai prin aceasta, să unească. Sau altul: de la Dumnezeu la om, numai incomensurabilul face posibilă intimitatea, pentru că numai retragerea îl califică pe Tatăl, așa cum, de asemenea, numai retragerea paternă îi pregătește omului libertatea somptuoasă a unui fiu. Sau, un ultim enunț: ceea ce îl pune pe „Dumnezeu" la îndemână,

* În timp ce tace strigă, și în timp ce strigă tace; iar nevăzutul se vede și, în timp ce se vede, e nevăzut. (*N. ed.*)

calificându-l sau descalificându-l, nu oferă decât un idol al spectatorului și se confundă cu el într-o identitate fantasmatică. Distanța, ca di-stanță, spune prin urmare: numai dualitatea îngăduie recunoștința, comuniunea crește odată cu depărtarea în care se schimbă privirile. Di-stanță: nu-mi devine semen decât acela care iese o dată pentru totdeauna din mine și din dublii mei. Nu este cu mine decât acela care este în fața mea. Lupta cu îngerul nu se identifică cu comuniunea (cum o pretinde negativul), nici nu o contrazice (cum presupune orice armonie indistinctă), ci pregătește binecuvântarea care o (de)săvârșește. Distanța îi face să se sprijine unul pe celălalt până când se binecuvântează. Sau, mai mult, dacă unul sunt eu iar Celălalt este aici Dumnezeu, eu nu-i întorc lui Dumnezeu binecuvântarea decât după ce am luptat îndeajuns ca să înțeleg că însăși această luptă mă binecuvânta. Dumnezeu mă binecuvântează punându-mă să-i fac față: lupta își găsește aici adevărul în creație. Distanța binecuvântează cu atât mai mult cu cât depărtarea îi pune în față un distant. Distanța își poate deci desfășura rigoarea până ajunge la o definiție, cu condiția să o recunoaștem de nedefinit sau, mai degrabă, indefinită. Căci ea suscită o suită indefinită de definiții, care se înlănțuie unele cu altele, fără ca vreun termen final să poată epuiza vreodată subiectul. Nefiind nici subiect de discurs, nici obiect al științei, distanța se sustrage prin definiție definiției. Într-adevăr, ea nu asigură comuniunea decât între termeni a căror depărtare o provoacă. Or, dintre acești termeni, unul ne interesează în mod direct, pentru că noi suntem cei care îl constituim, noi, cei care vorbim aici. Cât despre celălalt, nu ne putem apropia de el decât într-o comuniune pe care depărtarea o traversează cu atât mai mult cu cât este vorba despre distanță.

Definiţia distanţei ne defineşte ca pe unul dintre termenii ei şi ne sustrage deci celuilalt, exact în clipa în care el îşi exercită atracţia. Celălat, în mod intim străin, dispare în chiar apariţia lui şi se defineşte ca fiind indefinitul însuşi. Nici o imagine, nici un concept şi nici o negaţie a vreunei imagini sau concept nu-i este potrivită celui de negândit şi nici nu-l dezvăluie. Dacă abordăm distanţa în mod riguros, unul dintre termeni devine cu neputinţă de abordat. El devine astfel cu atât mai mult cu cât distanţa se înfăţişează în rigoarea ei cel mai bine definită. Astfel, am putea vorbi despre o asimetrie a distanţei: definiţia ei priveşte doi poli sau, mai exact, le dă naştere şi îi confirmă. Dar această definiţie nu se enunţă decât pornind de la unul dintre cei doi poli – al nostru, un pol (de-)finit omeneşte. Depărtarea unificatoare va prilejui indeterminarea celuilalt termen, cu atât mai mult cu cât tocmai această indefinire califică propriu-zis, în sânul distanţei, alteritatea intimă a termenilor. Nici un al treilea pol, neutru (Lévinas) şi tern, nu se poate prezenta pentru a spune în mod echitabil distanţa. De altfel, presupunând că s-ar prezenta – cum va pretinde negreşit o gândire sau alta, pripit reprezentativă –, nu distanţa ar fi cea pe care el ar gândi-o. Pentru că distanţa nu deschide depărtarea unificatoare decât pornind de la un termen care se descoperă în ea sau, mai bine spus, care îşi descoperă în ea orizontul său propriu: distanţa nu se dezvăluie decât aşa cum este defrişat un drum, începând dintr-un loc, iar nu aşa cum este citit itinerarul pe o hartă, din altundeva-ul unei reprezentări neutralizate. Întrucât îşi desfăşoară definiţia riguroasă, distanţa reînscrie această definiţie în unul din termenii ei, o supune perspectivei lui şi o cufundă cu totul în asimetria ei constitutivă. Prin definiţie, definiţia se supune lucrului ce se defineşte în ea: definiţia este

cuprinsă* în distanță. Ea nu se rostește decât în ascultarea intimă pe care o înfățișează și care o pune în perspectivă pornind de la un loc. Distanța nu se lasă reprezentată, nici măcar în definiția ei riguroasă, decât dacă această reprezentare se lasă ea însăși introdusă în asimetria distanței.

Di-stanța pe care nici o reprezentare n-o poate expune: această dublă trăsătură a distanței trezește un ecou. Un ecou la diferența ontologică așa cum o abordează Heidegger. O întrebare brutală pare inevitabilă: nu se rezumă oare distanța, în esența ei și în pofida câtorva modificări (care urmează a fi reperate), la diferența ontologică? Distanța ca di-stanță nu pune în lumină depărtarea decât pentru a-i asigura intimitatea. Cât despre diferența ontologică, ea distinge ființa de ființările considerate în facticitatea lor masivă și de neocolit, ființa care se confundă cu atât mai puțin cu o ființare sau alta, cu cât o stăpânește, o garantează și o dezvăluie pe fiecare dintre ele. În limpezimea cea mai necuviincioasă a ființării, se revelează, fără însă a se oferi privirii ca o ființare, acest ceva prin care ființarea poate să ne obsedeze cu prezența ei evidentă, cu evidența ei prezentă – ființa însăși. Ființa și ființarea nu se manifestă decât pornind de la diferență, în care ființarea brută lasă să se dezvăluie în ea „neantul" ființei, fără de care ființarea însăși nu s-ar descoperi. Diferența manifestă cu atât mai mult ființarea cu cât comprimă nimbul său ontologic; ea nu permite ca acest nimb ontologic să fie presimțit decât atribuindu-l cu atât mai mult „neantului" său ontic. Diferența nu distinge onticul de ontologic decât în mod armonic. „Ființa – în sensul survenirii descoperitoare – și ființarea ca atare – în sensul unei sosiri ce

* În dublul înțeles al acestui cuvânt, *comprendre* = a cuprinde, a înțelege. (*N. tr.*)

se menţine în acoperire – fiinţează în chip esenţial, ca fiind astfel diferite, pornind de la ceea-ce-este-identic, de la di-ferenţă (*Unter-Schied*). Abia aceasta creează şi întreţine intervalul dintre ele, interval în care survenirea şi sosirea sunt menţinute într-un raport reciproc, depărtate una de alta şi orientate una către alta. Distincţia dintre fiinţă şi fiinţare, înţeleasă ca di-ferenţă (*Unter-Schied*) dintre o survenire şi o sosire de acest fel, reprezintă tocmai *concilierea* lor, una *acoperitor-descoperitoare* (*entbergend-bergende Austrag*)."[1]

Diferenţa nu marchează atât un antagonism între fiinţă şi fiinţare, cât aprofundează în mod definitiv pliul (*Zwiefalt*) lor ireductibil pentru a le concilia astfel mai intim. Diferenţa: o deschidere care trece de la un termen la altul aşa cum arcul unui pod îşi desfăşoară deschiderea de la un pilon la altul. *Aus-trag*: *tragen* înlocuieşte doar *ferre*, pentru a arunca în joc deschiderea care trece de la un termen la altul, depăşind o exterioritate dual㠠(*di-*, *Aus-*). Fondul diferenţei rezidă nu atât în antagonism, cât în echilibrul impulsurilor contrare. Distanţa nu susţine dualitatea ponderilor (*di-*) decât aruncându-le una spre cealaltă, pentru a opri, cu un şoc imobil, cele două căderi ale lor (*-stanţă*). Când diferenţa ontologică se înfăţişează deci ca un trans-fer (*Aus-trag*, *di-ferenţă*) care conciliază în profunzime fiinţa şi fiinţarea, şi nu le opune polemic, regăsim comuniunea spre care tinde în chip esenţial distanţa. Desigur, trebuie precizat limpede că termenii diferenţei conciliante (fiinţă, fiinţare) nu se suprapun peste termenii distanţei (Dumnezeu, om; Tată, fiu). Dar nu devin oare aceste relaţii cu atât mai familiare cu cât termenii lor sunt mai greu de

[1] *Identität und Differenz*, *loc. cit.*, pp. 56–57. Despre conciliere (*Austrag*), vezi şi p. 60; *Unterwegs zur Sprache*, p. 25.

confundat? Ba mai mult, pare la fel de nepotrivit să vorbești despre „relații" când te referi la distanță, ca atunci când te referi la diferență, fiindcă ele concordă și în aceea că sunt singurele care fac posibile și inteligibile toate relațiile, toate opozițiile și compozițiile – pornind de la concilierile lor originale (*transfer, di-stanță, Aus-trag*). Concilierea distanței este oare identică cu concilierea diferenței (ontologice)? După cum am văzut (§§ 13–14), distanța nu se definește decât sustrăgându-se oricărei definiții care ar pretinde să-i asigure o inteligibilitate neutră și să o reprezinte ca pe un obiect la îndemână. Or, diferența ontologică recuză, în ceea ce o privește, reprezentarea clară și distinctă a mizei și a jocului său. A mizei sale: diferența dintre ființă și ființare nu se lasă concepută în mod uniform. În ea, ființarea poate oferi un obiect cunoașterii ce se sprijină, astfel, pe un material tangibil, disponibil, într-un cuvânt comprehensibil. Ființarea face posibilă reprezentarea. Ființa, dimpotrivă, nu „este" în sensul în care este ființarea; ea înconjoară ființarea cu nimbul unei lumini invizibile, pe care nici o prismă nu vine să o descompună în culori elementare, vizibile ca ființări. Ființa – pur neant al ființării[2] – nu încetează să dispară pe măsură ce apare ființarea, care, cu toate acestea, nu apare decât în măsura în care o permite retragerea ființei. Ființa nu apare niciodată decât în retragerea pe care o face (in-)vizibilă ființarea, ea însăși vizibilă. Asimetrică, diferența conciliază înaintarea obsedantă a ființării cu retragerea derobitoare a ființei; ea conciliază așadar reprezentabilul cu nereprezentabilul. „Vom vorbi despre *diferența* dintre

[2] Vezi „Ce este metafizica", *Wegmarken*, pp. 1–19, și în tr. rom. de Th. Kleininger și G. Liiceanu, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, pp. 32 și urm.

fiinţă şi fiinţare. Şi vom face un pas înapoi, care pleacă de la ceva ce a rămas negândit – diferenţa ca atare –, către ceva ce trebuie gândit. Ceea ce trebuie gândit este tocmai *uitarea* diferenţei. Uitarea pe care trebuie s-o gândim aici este sinonimă cu ocultarea diferenţei ca diferenţă (ocultare pe care o gândim, aici, pornind de la Λήθη). Ea însăşi a fost, la început de tot, ceva care s-a sustras şi n-a putut fi perceput ca atare. Uitarea ţine în chip intim de diferenţă, tocmai pentru aceasta din urmă face parte, la rândul ei, din uitare. Uitarea nu vine cândva, într-un moment ulterior, să oculteze diferenţa, doar din simplu motiv că gândirea omului e capabilă de uitare."[3] Uitarea nu rezultă dintr-o nebăgare de seamă psihologică, şi încă şi mai puţin dintr-o slăbiciune colectivă. Ea decurge în mod constitutiv din diferenţa ontologică, care nu pune în scenă fiinţa decât pornind de la fiinţare, ca fiinţă (nereprezentabilă) a fiinţării (reprezentabile). Fiindcă fiinţa nu apare decât atunci când mijeşte nimicul, fără înfăţişare şi fără vizibilitate, după cum o arată conferinţa „Ce este metafizica?". Într-adevăr, dacă privim prezenţa ca pe o temporalizare privilegiată a fiinţei, sarcina de a concentra în sine însăşi prezenţa îi revine fiinţării, fără ca prin aceasta fiinţa să poată „fi" vreodată conform acestei prezenţe. Uitarea nu se adaugă deci diferenţei ontologice, ci reprezintă inversul acesteia: decizia destinală de a gândi fiinţa ca fiinţă a *fiinţării* provoacă uitarea diferenţei, pentru că, în adâncul ei, diferenţa determinase deja în temeiul uitării fiinţa. Uitarea constituie

[3] *Identität und Differenz*, *loc. cit.*, pp. 40–41. Vezi şi *Cuvântul lui Anaximandru*, în *Holzwege*, p. 336: „Uitarea diferenţei cu care începe istoria fiinţei, pentru a se săvârşi în ea, nu este totuşi o trăsătură negativă, ci evenimentul cel mai bogat şi mai întins, cel în care survine şi se hotărăşte istoria hesperială a lumii. Este survenirea metafizicii". Şi p. 340.

miza diferenței ontologice și, mizã destinalã fiind, o sustrage oricãrei reprezentări (pentru cã reprezentarea, cel puțin dacã o înțelegem în rigoarea esenței ei moderne, provine din aceastã uitare și este departe de a o răscumpăra sau mãcar de a o concepe). Cât despre distanțã, ea își desfășoarã miza în mod analog, între alternativa necunoașterii și cea a recunoașterii. Negarantând intimitatea decât cu prețul depărtării, distanța riscă permanent să se degradeze într-o simplă absență, putând merge până la trivialitatea unei „morți a lui Dumnezeu" nici nietzscheene, nici riguroase. Miza distanței este în definitiv propria ei validitate conceptuală: sau se pierde, socotind în mod greșit depărtarea un deșert de absență, și astfel se descalifică cu totul, neatingându-l pe Tatăl în invizibilitatea lui, sau se întemeiază, recunoscând cã doar retragerea salvatoare a Tatălui poate califica un fiu. Distanța trebuie să depășească absența sau, mai degrabă, ea își atinge rigoarea proprie „crezând, fără să fi văzut" (*Ioan*, 20, 29), cã absentul manifestă, în adâncul lui, figura paternă a lui Dumnezeu. Ea trebuie să-l îndrume pe fiu s-o locuiască ca pe o patrie, și în nici un caz să se rătăcească în ea ca într-o închisoare fără granițe (vezi astfel, §§ 8–12). Distanța riscă neîncetat să nu se cunoască pe sine, așa cum diferența încearcă necontenit să se uite. În timp ce primeia îi este propriu să *nu* rămână în necunoaștere de sine, destinul celeilalte o sortește uitării: iată ceea ce le distinge; însă și mai mult le unește această mizã asemănătoare: raportul cu invizibilul ficcãreia determină întreaga lor coerență. Respectul față de invizibil hotărăște atât soarta diferenței, cât și pe cea a distanței.

Cât despre jocul lor, și el joacă în același fel, împotriva oricãrei reprezentări și a oricărui cuvânt. Diferența ontologicã nu poate deveni niciodată obiectul unei reprezentări. Într-adevăr, ea nu ar deveni acest lucru decât dacă

diferenţa s-ar rezuma la o relaţie, de care intelectul reprezentativ ar dispune liber şi pe care ar atribui-o, pe urmă şi între altele, jocului fiinţei cu fiinţarea. Dar dacă diferenţa s-ar adăuga unui dat reprezentabil, ca s-ar adăuga fiinţării, ar fi o diferenţă a fiinţării. Dar ce se întâmplă cu aceasta fiinţare? Fiinţarea este ceea ce este. Ceea ce este astfel în ea, fiinţa, se manifestă imediat ca fiinţă a acestei fiinţări. Diferenţa se joacă deci între fiinţă şi fiinţare înainte chiar ca reprezentarea diferenţei, şi definirea ei de către intelect, să poată interveni. Diferenţa, „totdeauna deja acolo", îşi precedă reprezentarea, pentru că nici o obiectivitate, nici o reprezentativitate, nici un intelect nu se desfăşoară decât pornind de la fiinţa fiinţării, conciliată cu fiinţarea în fiinţa ei.[4] Diferenţa, articulând jocul dintre fiinţă şi fiinţare („depliind pliul"), guvernează dintru început orice gândire care, pe urmă, nu face altceva decât să încerce să (se) concilieze (cu) această conciliere. Fiind constitutivă gândirii, căreia numai ea îi asigură deschiderea spre deschis, diferenţa ontologică scapă reprezentării cu atât mai mult cu cât ea este cea care întemeiază gândirea, care, apoi, va putea gândi în mod reprezentativ. O asemenea anterioritate sfârşeşte prin a se profera în limbaj şi ca limbaj. Limbajul nu rosteşte diferenţa ontologică drept unul dintre enunţurile sale posibile. Ci, în orice enunţ posibil, diferenţa nu încetează să ia cuvântul. Limbajul nu vorbeşte niciodată în funcţie de diferenţă, pentru că numai concilierea deschide locul unde poate surveni un cuvânt. Provenind astfel

[4] *Identität und Differenz*, *loc. cit.*, p. 54. Vezi *Temps et Être*, în *L'Endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paris, 1968, text şi tr. fr de F. Fédier, pp. 66–67: „De aceea gândirea reprezentativă şi dătătoare de temei nu răspunde mai cuprinzător *Ereignis*-ului decât spusa simplu enunţătoare". *Gelassenheit*, G. Neske, Pfullingen, 1959, p. 41; *Unterwegs zur Sprache*, p. 25.

din diferență, limbajul nu o enunță niciodată, ci se retrage pentru ca diferența să se rostească în el și cu privire la el. Distanța (am văzut-o în §§ 13–16) scapă și ea oricărei reprezentări, pentru că orice obiect reprezentabil, ca și orice subiect care reprezintă, depinde deja de o distanță definitiv anterioară. Mai mult, orizontul patern al distanței se sustrage, prin definiție, oricărei cercetări care ar încerca să-l obiectiveze. Aici este în joc tocmai ceea nu poate fi obiectivat din inconceptibilul ce depășește negația însăși a conceptibilelor, din ireprezentabilul care ocolește negația însăși a reprezentabilului. Limbajul însuși provine însă, prin acele *logia* de care am amintit, din distanța care îl dăruiește pentru a-l închina la o laudă absolută. De neocolit, dar neputând fi nici interogat, limbajul nu vorbește decât înăuntrul distanței care îl precedă și care se retrage necontenit, asemenea unor interogații pe care limbajul nu le va putea formula niciodată. Limbajul, încă o dată, nu enunță distanța, pentru că se enunță în ea, așa cum se și primește pe sine de la ea. Distanța și diferența își joacă deci într-un fel asemănător jocurile respective, despre reprezentare și despre limbaj. Prin conciliere și di-stanță, atât prin ceea ce este pus în joc cât și prin jocul însuși, distanța pare să regăsească trăsăturile care formează definiția nedefinitorie a diferenței ontologice. Trebuie oare, din acest motiv, să le confundăm și să anulăm intervalul ireductibil al distanței, în pofida diferenței ontologice?

Este nevoie să revenim aici, înainte de a conchide pripit, la discordanța pe care o reperam mai sus: distanței îi este propriu să nu rămână în necunoaștere de sine, în timp ce soarta diferenței ontologice o destinează pe aceasta uitării. Într-adevăr, diferența ontologică nu conciliază ființa și ființarea decât abordând întâi ființa ca ființă *a ființării* (vezi § 2); adică ocolind dintru început întrebarea frontală

privitoare la ființa ca atare, întrebare care vizează îndeosebi legătura ființei cu timpul, deci privilegiul prezentului în temporalizarea ontologică. „Diferența ontologică care apare aici reprezintă cel mai mare pericol pentru gândire, fiindcă reprezintă *întotdeauna* ființa, în orizontul metafizicii, ca pe o ființare; pe când, întrebarea despre ființare ca ființare, adică întrebarea metafizică, are o altă semnificație decât întrebarea despre ființa ca ființă. Acest lucru îl putem formula în mod negativ spunând că întrebarea despre ființa ca ființă nu este o ridicare la puterea a doua a ființei ființării."[5] Diferența ontologică subliniază cu prisosință că ființa se deosebește de ființare, dar această distincție nu întreabă deloc despre ființa *ca ființă*. Astfel diferența nu încetează să uite ființa pe măsură ce, insistentă, se întreabă cu privire la ea pornind de la ființare. Diferența ontologică, supusă inevitabil propriei sale uitări, dă naștere fără încetare metafizicii, pentru că îi hrănește esența. Trebuie să observăm că metafizica diferă de diferența ontologică prin aceea că ea parcurge „pliul" diferenței fără a-l gândi ca atare. „Metafizica ar fi, în esența ei, secretul negândit, pentru că reținut, al ființei înseși." Ea rămâne în diferența ontologică lăsând-o cu totul „negândită" – tocmai acest negândit face ca destinul gândirii să ia chipul metafizicii: „Pentru că gândirea metafizică rămâne angajată în diferență și pentru că aceasta din urmă nu este, în consecință, gândită ca atare, metafizica este, în virtutea unității unificatoare a concilierii (*Austrag*), în același timp și în chip unitar, ontologie și teologie." Metafizicii îi devine propriu eșecul

[5] „Seminarul de la Thor", protocolul din 4 septembrie 1968, consemnat în *Questions IV*, p. 237; vezi și: „...dacă metafizica întreabă în direcția Ființei ființării («Ce este, prin ce este ființarea?»), ea nu întreabă despre Ființa însăși", p. 236 și pp. 240–241.

de a gândi propriu-zis diferența. Metafizică, sau diferență negândită, căci surghiunită în beneficiul exclusiv al ființării, a cărei aparență prezentă disimulează manifestarea și retragerea – ființa – care o asigură.[6] Rămâne valabil faptul că, dacă „gândirea noastră e liberă să treacă pe lângă diferență sau să o considere explicit ca atare", când ea își asumă riscul de a încerca să facă pasul înapoi din metafizică și în direcția diferenței ca atare, nu trebuie să deducem că, invers, metafizica a eșuat să gândească diferența doar dintr-un accident regretabil și contingent, și că o inteligență speculativă solidă ar putea-o lesne recupera. „Vom face un pas înapoi, care pleacă de la ceva ce a rămas negândit – diferența ca atare –, către ceva ce trebuie gândit. Ceea ce trebuie gândit este tocmai *uitarea* diferenței. Uitarea pe care trebuie s-o gândim aici este sinonimă cu ocultarea diferenței ca diferență (ocultare pe care o gândim, aici, pornind de la Λήθη). Inițial (*anfänglich*), ea însăși a fost ceva care s-a sustras și n-a putut fi perceput ca atare. Uitarea ține în chip intim de diferență, tocmai pentru aceasta din urmă face parte, la rândul ei, din uitare. Uitarea nu vine cândva, într-un moment ulterior, să oculteze diferența, doar din simplul motiv că gândirea omului e capabilă de uitare."[7] Miza gândirii contemporane devine aceea de a gândi non-metafizic diferența ca atare. Dar această miză nu se înfățișează ca o sarcină și ca o încercare pentru gândire,

[6] Respectiv: „Cuvântul lui Nietzsche «Dumnezeu a murit»", *Holzwege*, p. 244 (vezi *Wegmarken*, p. 233), apoi *Identität und Differenz*, *loc. cit.*, p. 63. Despre metafizica privită ca „diferență negândită", vezi *ibid.*, pp. 40, 52, 63. („În măsura în care metafizica gândește ființarea ca atare în totalitatea ei, ea își reprezintă ființarea în vederea a ceea ce diferă în diferență, fără a lua în considerare diferența ca atare"), apoi p. 65.

[7] Respectiv *Identität und Differenz*, *loc. cit.*, pp. 55 și 40–41.

decât pentru că trecerea de la diferență la metafizică și la negânditul ei nu avea nimic întâmplător, ci venea dintr-o rigoare istorială a cărei putere de constrângere abia dacă o putem măsura. Fără îndoială, diferența ontologică nu coincide cu constituția onto-teologică a metafizicii, dar trecerea istorială a celei dintâi în aceasta din urmă o leagă strâns, căci istorial, de onto-teologie. Rămânând nethematizată metafizic, diferența hrănește primatul ființării în întrebarea privitoare la ființă (ființa ființării) și duce, prin urmare, cu aceeași necesitate, la privilegierea caracterului de ființare al ființării, până și în cazul formei ei celei mai desăvârșite, ființarea care ființează în cel mai înalt grad, anume ființarea supremă. „Când ființa se desfășoară ca ființă a ființării, ca diferență, conciliere (*Austrag*), atunci și în aceeași măsură, intervalul și relația reciprocă dintre întemeiere și întemeierea-justificativă sunt și durează, atunci și ființa întemeiază ființarea, iar ființarea «care ființează în cel mai înalt grad» (*das Seiendste*) întemeiază ființe; „constituția onto-teologică a metafizicii provine din domnia diferenței, care menține depărtate una de alta și totodată în raport una cu alta ființa ca temei și ființarea ca întemeiată și ca întemeietor-justificativă"[8]. Îndată ce se desfășoară metafizic în însăși uitarea a ceea ce diferă în ea, diferența suscită și confirmă constituția onto-teologică a metafizicii. Cu cât gândirea metafizică se instalează mai mult în diferența ontologică nethematizată, cu atât mai mult ea (se) constituie (potrivit cu) onto-teologia. Or, după cum am văzut (§ 2), onto-teologia face să culmineze întrebarea privitoare la ființa ființării în ființarea supremă, până îi conferă acesteia figura de *causa sui*. Fapt care desăvârșește

[8] *Identität und Differenz*, *loc. cit.*, pp. 61–62, 63 și întreaga concluzie a textului.

din punct de vedere metafizic idolatria lui Dumnezeu. Diferența ontologică, negândită fiind, îngăduie astfel alcătuirea unui idol conceptual și reprezentabil al lui Dumnezeu, un idol conceput pornind de la ființarea care arată ființa și ca ființare supremă ce statornicește uitarea. Sub jugul metafizic, diferența elaborează ființarea supremă și reprezentarea ei idolatrică. Distanța se străduiește să nu cedeze idolului, fie el și suprem. Diferența contribuie astfel, prin însăși uitarea ei, la constituția onto-teologică pe care distanța tinde să o revoce în numele Ab-solutului de negândit. Chiar dacă distanța care trebuie gândită și diferența negândită par a proceda paralel, instanțele lor se opun radical, și anume la două adâncimi: întâi, în aceea că una permite consolidarea idolului cauzei de sine (*causa sui*), pe care cealaltă nu încetează să-l discrediteze în virtutea Celui cerut (αἰτία). Apoi, mai ales fiindcă la temelia acestei opoziții se ghicește o alta: diferența îl gândește pe „Dumnezeu" pornind de la problema ființei (gândită sau nu metafizic, contează prea puțin), pe când distanța, făcând un pas înapoi din însăși întrebarea privitoare la ființă, pretinde că gândește de negânditul mai kenotic, deci mai original. Poate fi această pretenție dacă nu justificată, cel puțin formulată?

Pentru a putea răspunde, trebuie să ne întoarcem tot la diferența ontologică și la drumul gândirii lui Heidegger. Într-un text contemporan cu *Sein und Zeit* (1927), Heidegger arată cum analitica *Dasein*-ului precedă și determină condițiile ființării pe care o afectează evenimentul creștin – „creștinătatea". Într-un cuvânt, analitica *Dasein*-ului prezintă, din punct de vedere ontologic, un conținut și un dat precreștin, căruia „creștinătatea" nu-i aduce decât un corectiv ontic. Dacă rigoarea teologiei se măsoară prin vigoarea corectivului ontic pe care îl impune ființărilor

la care se referă, această măsură nu se va defini la rândul ei decât prin intervalul dintre corectivul ontic și analitica ontologică a *Dasein*-ului. De asemenea, întrucât „creștinătatea" nu intervine niciodată decât pentru a opera o variație ontică, *Dasein*-ul trebuie să reprezinte, din punct de vedere ontologic, invariabilul. „Creștinătatea" devine variabila ontică a unui invariabil, *Dasein*-ul. Teologia formulează această variabilă și îi măsoară intervalele, așa cum filozofia elaborează analitica invariantului și îl identifică în posibilele sale avataruri.[9]

Dincolo de opoziția dintre „creștinătate" și teologie, ceea ce pare aici decisiv este condiția fundamentală, pusă o dată pentru totdeauna, problemei lui Dumnezeu: Dumnezeu nu va putea niciodată apărea în câmpul gândirii întrebătoare decât în condițiile mediatoare ale „creștinătății", mai întâi, iar pe urmă ale *Dasein*-ului. Asta înseamnă, fără îndoială, că Dumnezeu nu joacă decât un rol ontic (aici, de „corectiv ontic") pe fondul unui *Dasein* despre care *Sein und Zeit* arată că este ființarea care are, doar ea, ca miză ființa: ființarea supremă a onto-teologiei metafizice nu-și găsește locul hermeneutic (ontologic) decât în primatul *Dasein*-ului, în sensul în care doar *Dasein*-ul există. Problema lui Dumnezeu este exilată dintr-odată nu numai în afara „Dumnezeului" onto-teologiei, ci, de asemenea, în afara oricărei ființări care nu există în felul *Dasein*-ului. Ceea ce înseamnă că orice Dumnezeu posibil, chiar și în afara onto-teologiei, nu va fi abordat decât pornind de la *Dasein* după o repartiție a rolurilor definitiv stabilită: Dumnezeu, o ființare, *Dasein*, ființarea hermeneutică a ființei. Dumnezeu *regresează* la rangul de ființare

[9] *Phänomenologie und Theologie*, text și tr. fr. în *Archives de philosophie*, 69/3, Paris, 1969, pp. 356–395; tr. rom. în *Repere...*, pp. 403 și urm.

supremă, adică la acela de ființare neînsemnată, întrucât, în ființa ei de ființare, nu are ca miză ființa. Teologia este limitată deci la un variabil ontic: primă supunere a lui Dumnezeu față de ființă. Ceea ce înseamnă, în al doilea rând, că Dumnezeu nu intervine decât ca o ființare printre celelalte pe care ființa ființării le conciliază potrivit diferenței ontologice. Dumnezeu nu este decât „Dumnezeu". El nu mai intervine decât ca ființare supremă, și asta îl face să apară cu atât mai clar ca ființare neînsemnată. Sub această a doua condiție, „Dumnezeu" se supune în întregime unui prealabil idolatric care îl deduce ca pe o ființare oarecare, pornind de la ființă (adică de la *Dasein*-ul care păzește ființa) și trecând prin intermediari îndelung analizați și precis repertoriați. Într-adevăr, o deducție – în sensul aproape kantian al termenului – leagă riguros ființa (deci *Dasein*-ul) de „Dumnezeu". Insistența și continuitatea textelor care enunță această reducție ne par remarcabile: „...gândirea care gândește pornind de la întrebarea privind adevărul ființei își pune această întrebare într-un chip mai originar decât este capabilă metafizica să o facă. Abia pornind de la adevărul ființei poată fi gândită esența sacrului. Abia pornind de la esența sacrului se poate gândi esența dumnezeirii. Abia în lumina esenței dumnezeirii poate fi gândit și spus ce anume trebuie să numească cuvântul «Dumnezeu». Oare nu trebuie mai întâi să putem asculta și pricepe cu băgare de seamă toate aceste cuvinte, dacă noi, ca oameni, deci ca ființe ecsistente, urmează să ajungem la vreun raport al zeului cu omul?"[16] O secvență

[16] *Scrisoare despre umanism*, în *Wegmarken*, S. 182 și în *Repere...*, p. 331; de asemenea: „[...] sacrul – care nu este decât spațiul esenței divinității, care la rândul ei nu oferă decât dimensiunea pentru zei și zeu – apare în toată strălucirea abia atunci când ființa însăși, din vreme (*zuvor*) și printr-o lungă pregătire, s-a luminat și a fost cunoscută în adevărul său." p. 320 (S. 169).

leagă strâns, ca pe nişte condiţii care se înlănţuie, pe Dumnezeu de divin, divinul de sacru, sacrul (*das Heilige*) de nevătămat (*das Heil*: teafărul): „ceea ce nu mai este nevătămat ca atare ne pune pe pista nevătămatului. Nevătămatul face semn, chemând într-acolo, spre sacru. Sacrul leagă în mod religios divinul. Divinul îl face apropiat pe Dumnezeu." Anterioară problemei „morţii lui Dumnezeu" era întrebarea despre figura metafizică (onto-teologia) care o făcea posibilă; în acelaşi fel, problema unei „întoarceri a zeilor" sau a unui „nou Dumnezeu" trebuie să se eclipseze în faţa unei interogaţii mai esenţiale: „Spre ce să se întoarcă el (Dumnezeu) când va reveni, dacă oamenii nu îi vor fi pregătit un sălaş? Şi ar putea fi găsit un sălaş pe măsura divină a Zeului, dacă o rază de dumnezeire n-ar fi început dinainte (*zuvor*) să strălucească în tot ceea ce este?" Absenţa lui Dumnezeu trimite într-adevăr spre o dispariţie a divinului: „Nu numai că zeii şi divinul s-au retras, dar, în istoria lumii s-a stins şi strălucirea divinităţii."[11] Deducţia pretinde că aprofundează problema lui Dumnezeu prin aceea a divinului în general; chestiunea divinului nu valorează la rândul ei decât ca vestigiu al nevătămatului (*das Heil*), care el însuşi nu se primeşte teafăr şi nevătămat decât de la o ocrotire pe care o asigură deschisul. Deschisul, la rândul său, nu strânge laolaltă – într-un mod pe care îl ignoră tocmai diferenţa ontologică şi concilierea ei – pământul, cerul, muritorul şi divinul decât pornind de la luminişul fiinţei. Ceea ce conferinţa despre *Lucru* numeşte *Geviert*, *Tetrada*, nu ar cuprinde şi divinul printre cei pe care îi dăruieşte, dacă Dumnezeu nu s-ar rezuma mai întâi la divin şi dacă divinul nu ar trebui înţeles în mod legitim ca fiinţare: „...căci Dumnezeu însuşi, dacă este, este o fiinţare, se

[11] „La ce bun poeţi?", în *Holzwege*, respectiv, pp. 294, 249, 248

menține ca o ființare în ființă, în esența ființei care survine plecând de la survenirea-ca-lume a lumii"[12]. Dumnezeu trebuie înțeles ca ființare, iar advenirea lui (ceea ce popular și metafizic numim „existența" sa) depinde de posibilitatea de a surveni pe care lumea i-o oferă, deci de aceea de a-i fi oferit locul – deschisul – unde survenirea unei ființări anumite rămâne cu putință. Dumnezeu poate că a „creat" ontic lumea, dar, fără nici o îndoială, lumea este cea care, ca „lume vie" ce păzește deschisul, înfăptuiește ontologic întreaga survenire a lui Dumnezeu în divin, prin sacru, după voia nevăzutului. Desigur, aici nu mai este vorba de „Dumnezeul" idolatru al onto-teologiei. Cu toate acestea, poate că tot despre un idol este vorba. Tot o idolatrie rămâne, chiar dacă cel ce se arată este cel mai mic dintre idoli: „Dumnezeu" ființează ca o ființare. Despre „Dumnezeu" putem spune „dinainte" (*zuvor*) că este – ca o ființare, deci că nici un enunț referitor la el nu va face excepție de la ființa ființării. Decizia de fond nu este modificată de înțelegerea metafizică sau non-metafizică a acestei ființe: așa cum onto-teologia produce un idol al lui „Dumnezeu", anume *causa sui*, gândirea „noului început" nu va primi „Dumnezeul" decât în funcție de „sălașul divin" (*Aufenthalt*, în sensul pe care *Scrisoarea despre „umanism"* adresată lui Jean Beaufret i-l dă ἦθος-ului heraclitean) pe care ea i-l va putea pregăti. Deosebirea dintre o gândire de tip metafizic despre divin și o gândire de tip non-metafizic are aici o importanță mai mică decât faptul că ele se acordă în mod perfect de

[12] *Die Kehre*, în *Die Technik und die Kehre*, G. Neske, Pfullingen, 1962, pp. 45–46. Vezi și p. 46: „Dacă Dumnezeu este Dumnezeu, el survine pornind de la constelația Ființei, și înlăuntrul ei". De asemenea, enumerarea ființărilor, printre care îngerul și Dumnezeu, toate fiind cuprinse în Ființă (*Scrisoare...*, *Repere...*, p. 312, p. 161).

a-l gândi idolatric pe Dumnezeu drept acea fiinţare divină pe care o îngăduie demnitatea divină a fiinţei. Mai radicală în „Dumnezeu" decât „Dumnezeu" pare întotdeauna fiinţa care-şi manifestă în el demnitatea divină ca într-o fiinţare oarecare. „Dumnezeu" devine idolul strălucitor în care fiinţa ne oferă, în *Tetradă*, dumnezeirea.

Acest „Dumnezeu" rămâne un idol, cel mai înalt şi mai greu de produs, cel mai măreţ şi mai mântuitor pentru *Dasein*-ul omenesc. *Dasein*-ul ar fi nebun de fericire la survenirea lui. Dar tot de un idol ar fi vorba. Trebuie atunci, pentru a-i scăpa înainte să se ivească, să ne asumăm riscul de-a trage o concluzie extremă: Dumnezeu nu este o fiinţare, pe care să o preceadă, să o guverneze şi să o distribuie fiinţa. Poate că trebuie, într-adevăr, să spunem răspicat şi cât mai brutal cu putinţă că fiinţa şi Dumnezeu sunt distincte, că idolatria îi ameninţă pe cei mai mari (pe Heidegger, dar şi pe Sfântul Toma[13]), de îndată ce se află la un pas de a le asimila. Poate că trebuie să renunţăm să-l gândim pe Dumnezeu pornind de la fiinţă, şi asta nu numai când onto-teologia, cu a ei concluzie: „Dumnezeu e mort", nu-i lasă credinciosului altă alegere respectabilă. Ci şi atunci când „celălalt început"[14] ajunge să suprapopuleze lumea cu „noi zei" (Nietzsche), cu un nou „sălaş" al

[13] Legitimitatea acestei apropieri nu provine atât din unele declaraţii puţin pripite ale lui É. Gilson (*L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1972, apendicele II), cât din studiul remarcabil şi pertinent al lui J.-B. Lotz, S. J., „Das Sein und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin", în *Martin Heidegger. Zum siebzigsten Geburtstag Festschrift, loc. cit.*, p. 180 şi urm., în care doctorul răspunde exigenţelor gânditorului prin aceea că nu ignoră (nu uită) diferenţa ontologică.

[14] „Alt început": vezi, între alte texte, *Nietzsche*, G. Neske, Pfullingen, 1961, Bd. 2., pp. 29, 262.

divinului. Trebuie, poate, întărind demersul nostru prin circularitatea trimiterilor, să înțelegem cu seriozitate ceea ce distanța laudei (Dionisie) dă spre a fi gândit: ființa nu reprezintă un nume esențial al lui Dumnezeu (dar, să o spunem răspicat, nici Unul, Binele sau Adevărul) și, prin urmare, Dumnezeu nu devine cu putință de gândit decât o dată ce de negânditul este recunoscut ca loc, condiție și măsură a Absolutului. De fapt, poate că doar o gândire *fără postulate* – chiar și fără acela de a respecta condițiile pe care crede că le poate impune propriei sale logici – poate fi oarecum apropriată de acela despre care este vorba când rostește: Dumnezeu. Ba mai mult: ce s-ar alege de un „Dumnezeu" tratat ca ființare? Heidegger susține că teologia analizează „modul" în care „creștinătatea" depășește integrând (*aufheben*) ființarea umană și termenii precreștini.[15] Fără nici o îndoială. Totuși, „creștinătatea" nu transformă numai felul ființării umane; sau, mai bine spus, această transformare este înfăptuită întâi, înainte de ucenic, de Hristos însuși, ceea ce spune multe. Se poate, bineînțeles, vorbi „despre divin la greci, la profeții evrei, în propovăduirea lui Iisus"[16], ca despre un ansamblu coerent și echivalent, dar această echivalență ar trebui poate înțeleasă așa cum Hölderlin înțelegea fraternitatea lui Hristos cu

[15] *Phänomenologie und Theologie*, p. 386, tr. rom., p. 420; teologia studiază *„Existenzart"* a „creștinătății", a ei *„Seinsart"*, *„Existenzweise"*, al ei *„Wiesein"*, într-un cuvânt a ei *„Weise"*; doar acest „mod" dă „conținutului pre-creștin" o nouă orientare ontică acordată credinței ca „re-naștere", dar dependentă de invariantul determinației ei ontologice. Nu vom uita însă să observăm că interpretarea aceasta s-ar răsturna cu totul dacă *modul/felul* ar fi înțeles în sensul pe care i-l dă Maxim Mărturisitorul (vezi J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur...*, *loc. cit.*, pp. 100 și urm.).

[16] *Scrisoare către Buchner*, în *Vorträge und Aufsätze*, II, p. 57.

Hercule şi Dionysos – ca pe o moştenire cumulativă, paradoxală şi inaugurală (şi Heidegger o înţelegea cu siguranţă astfel) (vezi § 10). Caz în care, dacă divinul ia chipul lui Hristos, Dumnezeu-om, „modul" în care el afectează fiinţarea umană riscă să-şi asume gravitatea infinită a Întrupării. Dacă Dumnezeu învesteşte umanul cu toată plenitudinea lui, fără a păstra ceva pentru sine, abandonându-se fiinţării umane din străfundurile distanţei – Dumnezeu nu asumă numai „modurile" omeneşti, ci omenirea însăşi. Nu „modul" ontic al unei fiinţări anumite, ci constituţia fundamentală a *Dasein*-ului o îmbracă Dumnezeu şi o înnoieşte. Kenoza coincide aici perfect cu recapitularea: abandonându-se în omenire şi jertfindu-i însemnele dumnezeirii, Dumnezeu ia în posesie omenirea în mod desăvârşit, fundamental şi ca pe un bun al său.

Trebuie atunci să punem două întrebări. Întâi: se rezuma kenoza desăvârşit recapitulatoare a lui Hristos la un eveniment ontic şi conceptibil din punct de vedere ontic, eveniment care modifică ulterior anumite determinaţii ontice ale *Dasein*-ului („conţinut"), fără a-i afecta întreaga constituţie lăuntrică? Sau Hristos învesteşte cu o dimensiune nouă, printr-o venire originară şi ultimă, nu numai o fiinţare anume (omenitatea sa proprie), ci chiar fiinţa fiinţării? Fără a schiţa încă ceea ce poate însemna aici „dimensiune nouă" şi fără a hotărî dacă întrebarea trebuie să primească un răspuns, să îndrăznim o primă întrebare: Întruparea şi Învierea lui Hristos afectează destinul ontologic sau rămân un eveniment pur ontic? Apoi, această altă întrebare: o obiecţie la independenţa ontologică a lui Dumnezeu decurge din anterioritatea irecuzabilă a „sălaşului divin" care l-ar adăposti. Însă cum anume depinde oare Dumnezeu de sălaşul pe care i-l oferă omenirea (sub o figură sau alta din istoria lumii)? Într-adevăr, un idol

depinde întru totul de acest prealabil, pentru că îl reflectă, îi dă un nume și își găsește în el chipul. Dar vestea iudaică și revelația creștină pregătesc, pe fondul unei critici a idolatriei, din care gândirea modernă mai trăiește și astăzi, venirea lui Dumnezeu printre ai săi, venire care se confirmă chiar atunci când „ai săi nu l-au primit" (*Ioan*, 1, 11). Absența „sălașului divin" nu numai că nu limitează și nu interzice manifestarea, ci devine condiția acesteia (ca destrucție a oricărui idol anterior celui de negândit), îi devine trăsătura caracteristică (Dumnezeu singur se poate revela, atunci când și acolo unde nici o altă ființare divină nu poate adăsta) și chiar cea mai înaltă miză (Dumnezeu se revelează deșertându-se de slava dumnezeiască). Dumnezeul care se manifestă ca Iisus Hristos nu depinde de nici un „sălaș divin", pentru că El se golește de divinitate așa cum o înțeleg oamenii. Pe Cruce și pe când era Nazarineanul, ce „sălaș divin" a fost oferit pentru ca Dumnezeu să fie primit cum se cuvine (adică dumnezeiește)? Nici unul, și Dumnezeu nu a fost primit cum se cuvine. Dar dorește Dumnezeu cuviința noastră și face el din ea un prealabil al survenirii sale? Nu ar trebui oare să învățăm de la Dumnezeu însuși ce înseamnă „cuviința" în sensul în care ni se spune „se cuvenea ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava sa" (*Luca*, 14, 26)? Cine trebuie și este în măsură să decidă în privința divinului și a cuviinței divine, Dumnezeu sau *Dasein*-ul? Kenoza, disprețul și refuzul recuză condiția unui „sălaș divin". Ba mai mult, ele participă la configurarea revelației ca acel paradox în care umilirea și nerecunoașterea devin miezul de mare preț și teatrul unde se desfășoară ἀγάπη (iubirea Duhului) Tatălui pentru Fiu și a Fiului pentru Tată. Condiția revelării Tatălui în Fiul, mai exact, miza și (de)săvârșirea ei depind tocmai de neputința și de năruirea oricărui „sălaș divin": în întunecarea cerului, pe care nici

un azur nu împresoară vreun chip glorios de zeu grec, Hristos moare şi distanţa treimică se revelează pentru totdeauna. De aceea, chipul revelaţiei este în acelaşi timp şi un chip al disimulării, adică al judecăţii (*Ioan*, Pascal etc.), pentru că ea se lasă văzută şi primită chiar şi atunci când cele mai elementare condiţii („dimensiune existenţială", „concept existenţial") – „sălaş divin" – nu mai sunt îndeplinite. Kenoza nu pune nici o condiţie pentru a se revela, fiindcă ea se dă în această revelaţie şi nu revelează nimic altceva decât acest dar necondiţionat. Lipsa noastră de respect, într-un cuvânt „necuviinţa" noastră, fie ea întemeiată pe destinul ontologic, nu poate pune nici o condiţie acestui dar prealabil. Deoarece taina constă tocmai în aceasta: Dumnezeu îi iubeşte pe cei care nu-l iubesc, se arată celor ce se întorc de la el, şi asta cu atât *mai mult* cu cât ei se întorc *mai mult*.

Odată cu această îndoită constatare, Dumnezeu se îndepărtează de idolul pe care i-l propune diferenţa ontologică, dar şi, pur şi simplu, de fiinţă. Dumnezeu se retrage în distanţă – de negândit, necondiţionat, deci infinit mai aproape. Distanţa se pune la distanţă de diferenţa ontologică şi de fiinţa pe care aceasta o administrează printre altele. Prin urmare, distanţa nu poate fi formalizată plecând de la diferenţă. Trebuie oare să sperăm, cu toate acestea, că o putem formaliza printr-o critică a diferenţei ontologice, pe care am repus-o în discuţie ca fiind încă idolatrică? Am crezut asta şi am încercat s-o facem.

18. Celălalt diferat

Distanţa rămâne la distanţă de diferenţa ontologică, fiindcă fiinţa, epocile şi destinul ei nu reprezintă o condiţie prealabilă nici pentru Dumnezeu, nici pentru survenirea

Lui. Instituirea fiecărei ființări, inclusiv a celei supreme, provine într-adevăr din conciliere, deci din diferența ontologică. Dar este oare Dumnezeu înțeles mai bine pornind de la ființă (fie ea și ființa ca ființă) decât poate fi el recunoscut în ființarea supremă (concepută drept *causa sui*)? Dacă Dumnezeu nu trebuie să fie gândit ca ființare (fie ea și supremă), acest lucru nu se datorează faptului că nici măcar ființa nu oferă un sălaș care, de drept, să-l adăpostească? Ce ar mai rămâne din Dumnezeu, ce anume din el n-ar decădea la treapta de idol, dacă ființa l-ar determina dinainte și din temelie? În măsura în care ființa guvernează apariția ființărilor, și pe Dumnezeu odată cu ele, ea le investește tăcut, iar pe Dumnezeu îl contrazice radical. Dumnezeu redevine „Dumnezeu", atât timp cât gândirea ființei ca ființă nu păstrează din metafizică decât acest postulat minim: Dumnezeu, dacă este, este. Sau, mai bine spus: de vreme ce cauza lui Dumnezeu trebuie să devină obiect al gândirii, trebuie mai întâi să ridicăm întrebarea privitoare la ființă, deoarece avem de-a face – în mod incontestabil – cu o ființare. Ființa îl neutralizează aici pe Dumnezeu transformându-l în „Dumnezeu". Îl neutralizează prin aceea că stranietatea (cu toate acestea „patriotică", în sensul dat termenului de Hölderlin) lui Dumnezeu este atenuată sau descalificată de o instanță mai intimă. Și ea, la rândul ei, este neutralizată, în sensul puternic pe care l-a dat Lévinas acestui cuvânt: „materialismul nu ține de descoperirea funcției primordiale a sensibilității, ci de întâietatea Neutrului. A situa Neutrul ființei deasupra ființării pe care această ființă ar determina-o cumva, fără ca ființarea s-o știe, a situa evenimentele esențiale fără știrea ființărilor – înseamnă a profesa un materialism nerușinat."[17]

[17] E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1971(4), p. 275. A califica totuși gândirea lui Heidegger drept „materialism"

Neutrul, indiferent de numele pe care îl adoptă, deci şi acela de fiinţă, săvârşeşte reducţia la un denominator comun al lui Dumnezeu sau, mai exact, pentru că Dumnezeu este îndeobşte înţeles ca „Dumnezeu" (fiinţare supremă), el săvârşeşte reducţia la un denominator comun al Celuilalt. Celălalt nu poate apărea ca atare decât dacă nici o instanţă intermediară nu marchează depărtarea de nepătruns care îl face cu putinţă. Ontologia, înţelegând dinainte orice survenire ca fiinţare, împiedică recunoaşterea Celuilalt ca Celălalt: „Ne opunem radical [...] lui Heidegger, care subordonează ontologiei raportul cu Celălalt [...] în loc să vadă în dreptate şi în nedreptate un acces original la Celălalt, dincolo de orice ontologie"; „...a subordona relaţia cu *cineva*, care este o fiinţare (relaţia etică), relaţiei cu *fiinţa fiinţării*, care, impersonală, permite cuprinderea, denominaţia fiinţării (a unei relaţii de cunoaştere), înseamnă a subordona dreptatea libertăţii"[18]. Celălalt se lasă întâlnit într-o relaţie care mă abordează nemijlocit, dezgolit, faţă către faţă. Ontologia substituie acestei întâlniri cunoaşterea unei relaţii a fiinţării cu fiinţa: o relaţie ce trebuie cunoscută ca o ştiinţă care nu mă include defel printre termenii ei, ci îmi oferă încă un obiect de reprezentat. Prin urmare, se produce o dublă neutralizare a Celuilalt de către Neutru: dintru început, Celălalt nu mă mai atinge direct, pentru că are mai întâi de-a face cu fiinţa în care apare ca fiinţare. Relaţia se arcuieşte de la mine la fiinţă, Celălalt nu mă mai invocă frontal, ci, în mod lateral, nu-mi prezintă

---

pare cu atât mai surprinzător cu cât Heidegger determină esenţa materialismului pornind de la metafizică: „Esenţa materialismului nu constă în afirmaţia că totul este materie (*Stoff*), ci mai degrabă într-o determinare metafizică potrivit căreia orice fiinţare apare ca material al muncii (*Material der Arbeit*)". (*Scrisoare despre umanism*, p. 171, tr. rom., *op. cit.*, p. 321).

[18] *Ibid.*, pp. 61 şi 16.

decât relația sa cu ființa. Integrat, apoi, în relația arcuită cu ființa, el îmi devine obiect al cunoașterii în măsura în care intră în relație cu Neutrul însuși (ființa): departe de a mă convoca el pe mine la întâlnire, el este cel care îndură convocarea pe care i-o adresez eu, aceea de a fi cunoscut. Păzesc sau, mai degrabă, mă sustrag astfel deschiderii, lipsite de reținere sau mijlocitor, spre Celălalt: din momentul în care ființa neutralizează ființarea, o dimensiune non-ontologică se închide, interzicând unei deschideri etice să preceadă relația ontologică, fără a purcede din ea. E. Lévinas numește, uneori pe drept, această deschidere distanță. Faptul că un obiect este și rămâne la distanță față de mine îmi interzice să mi-l apropriez, să-l consum, deci să-l anihilez în Același. Astfel, în afara economicului, dar pornind de la el, se formează o distanță în care intervalul spațial face ca alteritatea să poată fi gândită. În acest interval „«distanța» față de obiect depășește [...] semnificația sa spațială", iar lucrul și obiectul devin teme pentru o privire, într-o „distanță mai radicală decât orice distanță din lume"[19]. Distanța care tematizează lucrul până la a-i recunoaște o ireductibilitate în definitiv etică nu numai că interzice o posedare, ci revelează faptul că un raport, altul decât posedarea, poate să se instaureze cu ceea ce devine atunci în sfârșit altul – un altul care se oferă, deci nu trebuie nici atins, nici gustat, nici posedat, fiindcă în el se deschide „o distanță mai prețioasă decât atingerea, o non-posesie mai prețioasă decât posesia, o foame care nu se hrănește cu pâine, ci cu foamea însăși"[20].

Prin urmare, distanța nu se deschide spre a fi depășită; dar nici spre a nu fi depășită. Pentru a începe să concepem ceea ce distanța dă spre a fi gândit, trebuie să luăm în

[19] *Ibid.*, p. 184.
[20] *Ibid.*, p. 154.

considerare faptul că, nefiind vorba în ea de posedare, „distanța este de netrecut și, în același timp, trecută"[21], într-un cuvânt, străbătută. Infinitul, sub chipul Celuilalt, se dăruiește într-o distanță pe care dorința n-o abolește (ca pe o îndepărtare provizorie), dar din fața căreia ea nici nu se retrage (ca din fața unei cezuri de temut). Distanța, așadar Celălalt, se potențează cu atât mai mult cu cât nu încetăm să o parcurgem ca pe un celălalt în care se înfățișează, utopic, ceea ce este cel mai intim. Numai acum ne putem întoarce la Dumnezeu, plecând de la distanța în care mijește Celălalt, fiindcă „divinitatea păstrează distanțele"[22]. Recunoscând distanța, suntem admiși în singurul loc pe care divinul – sau, mai degrabă, acest „neutru", Celălalt, care îl pregătește – îl poate recunoaște ca fiind al său. Distanța eliberează accesul spre Celălalt fără condiții și fără precauții – Dumnezeu dincolo de orice ontologie. Astfel, distanța s-ar elibera de diferența ontologică, iar injoncțiunea etică ar birui grija privitoare la ființă. Onto-teo-logicul ar ceda în fața unei dramatizări a Celuilalt.

Distanța apropriată în acest fel nu depășește ontologia decât în cadrul opoziției eticii față de ontologie, opoziție care se sprijină și ea pe diferența dintre ființă și ființare. Aici însă ființarea depășește ca rang ființa („neutră"): *„Ființa* înaintea *ființării*, ontologia înaintea metafizicii – înseamnă libertatea [...] înaintea dreptății. Este o mișcare în Același care precedă obligația față de Altul. Trebuie răsturnați termenii"; „înțelegerea ființei se rostește deja ființării care se ivește în spatele temei în care se oferă. Acest «a se rosti Celuilalt» – această relație cu Celălalt ca interlocutor, această relație cu o *ființare* – precedă orice ontologie. Ea

[21] *Ibid.*, p. 33.
[22] *Ibid.*, p. 273.

este relația ultimă în sânul ființei. Ontologia presupune metafizica."[23] Desigur, deplasându-se de la ființă la ființare, privilegiul nu consacră preeminența ființării care este Celălalt decât răsturnând diferența ontologică și, prin aceasta, consacrând-o. Chiar dacă, mai târziu, conchidem că faptul-de-a-exista „poate trece dincolo de ființă"[24], el, având în vedere ființarea, tot în vederea unei „relații ultime în sânul ființei" se desfășoară, și tot în aceeași perspectivă ontologia îl cedează metafizicii. Putem deslușì în această ambiguitate simptomul unei dificultăți considerabile: condiția pe care ființa o impune divinului/Celuilalt nu dispare dacă ne rezumăm la a convoca, împotriva ei, o ființare anume. Întâi, fiindcă astfel riscăm să rămânem, cu o răsturnare în plus, în sânul diferenței ontologice, deci în onto-teologie. Apoi, fiindcă, dacă ne referim la el ca la o ființare, Celălalt este prea puțin determinat: indeterminarea lui constitutivă nu numai că nu-i vădește rigoarea (cum s-ar fi întâmplat dacă referința la ființare ar fi dispărut), ci îi sporește ambiguitatea.

Raportul cu Celălalt este tematizat în mai multe rânduri ca o relație. Cu ce drept să folosim aici o categorie cum nu se poate mai supusă ontologiei, pentru a încerca să ajungem la ceea ce, prin excelență, ar trebui să i se sustragă? Într-un cuvânt, fără nici o îndoială, preeminența ființării asupra ființei nu este de ajuns pentru a depăși ontologia în direcția Celuilalt, pentru că această preeminență presupune încă, în felul ei, diferența ontologică. Modul uneori atât de sumar și întotdeauna rapid, în care textul lui E. Lévinas, de altfel atât de profund meditativ, abordează uneori această problemă, ar reprezenta o confirmare

[23] *Ibid.*, pp. 17 și 18.
[24] *Ibid.*, p. 278.

suficientă și ar putea surprinde, dacă n-am ști, de la ἐπέκεινα τῆς οὐσίας a lui Platon și de la excedentul plotinian al Unului asupra ființei, că ființarea nu scapă niciodată mai puțin concilierii ființei decât atunci când pretinde că se desface de ea printr-un salt ultim. Asemenea porumbelului lui Kant: dacă s-ar descotorosi de aerul care-i rezistă, porumbelul ar zbura *mai puțin* repede și *mai puțin* sus. Ne-ar conduce însă un gânditor ca Lévinas la aporie? Nu, fără îndoială că nu. Deoarece, de la temelia nerostită a demersului lui, gândirea iudaică susține discursul rostit și continuă polemica impasibilă și milenară care o unește cu gândirea greacă: cine vorbește, de fapt, în *Totalitate și infinit* nu este nici ființarea, nici fenomenologia, ci, prin ele, cuvântul profeților și revelația Legii. Nu am înțelege nimic dacă nu le-am auzi ca pe o a doua voce. Cu toate acestea, trebuie să admitem o aporie. Dar, cum un răspuns poate întotdeauna să dezamăgească sau să se năruie, în textele gânditorilor aporia cântărește ca bunul cel mai de preț. Când însă o întrebare își asigură o anumită trăinicie, ea devine punctul solid în care gândirea își simte mai mult decât puterea, își simte legitimitatea și miza. Dacă aici se află o aporie și dacă am învățat să o formulăm mai riguros, am primit deja mult de la acest gânditor.

Aporia, fiindcă există una, ar putea fi construită astfel: ființarea nu depinde în mod uniform de ființă, pentru că Celălalt și dreptatea lui etică transgresează Neutrul ontologic. Nu este vorba însă de a răsturna diferența ontologică în favoarea unui primat al ființării asupra ființei. Spus altfel: distanța nu se confundă cu diferența ontologică, dar nici nu o combate și, de fapt, nici nu o recuză. Cum să admitem o distanță care depășește diferența ontologică rămânând în același timp omogenă cu ea? Spus altfel: distanța nu se eliberează de diferența ontologică inversând

raportul termenilor (oricum, ea nu ar putea să substituie unui primat un altul, decât dacă concilierea ar putea fi înțeleasă ca o întâietate, și nimic nu pare mai puțin sigur), nici instalându-se pe terenul ei. Ea nu s-ar putea elibera decât dacă, pentru a o reinterpreta, încetează să joace pe terenul și cu termenii diferenței ontologice și o mută pe aceasta pe un alt teren de diferență. S-ar părea că acest teren exterior depășește exterioritatea gândită de E. Lévinas prin faptul că nu mai mobilizează ființa și ființarea, ci le reînscrie într-un loc al exteriorității, într-o grilă de distanțări, într-o combinație de diferențe care, împreună, le situează și le relativizează. Diferența ontologică s-ar menține, dar ca și cum ar fi transgresată. Cel puțin după cum s-ar părea.

Cât timp rămâne ontologică, diferența își disimulează amploarea, dacă nu cumva își ratează propria rigoare – și asta tocmai prin limitarea la o proprietate. Ar trebui să regresăm întâi în afara aproprierii diferenței la proprietatea ei ontologică pentru a vedea că în ea diferă o altă diferență. J. Derrida a riscat acest alt „pas înapoi", cu o insistență riguroasă, cu toate că și derutantă, poate nu atât deconcertantă, cât deconcertată ea însăși. Și aici ne propunem nu atât să repetăm, în dublul înțeles* al cuvântului, cât să ne lăsăm instruiți mai cu seamă de întrebări. A gândi deci o altă diferență: or, diferența nu separă numai doi termeni, pe care îi desprinde unul de altul. Ea de asemenea măsoară și provoacă îndepărtarea pornind de la diferende (motive de luptă). Acestei prime (dar deja duble) accepțiuni, în care constatăm o diferență de spațializare, i se alătură o a doua, ignorată de ceea ce aproape că am putea numi „conceptul popular" al diferenței. Anume, întârzierea, amânarea sau ocolul care nu eliberează imediat prezența ființării prezente, ci îi substituie o instanță sau alta, menită

* *Redire* = a repeta, a obiecta. (*N. tr.*)

să-i asigure înlocuirea: diferența de temporizare. Spațializarea este dublată de temporizare pentru că în amândouă putem auzi o formă verbală care diferă – anume a diferi*. Între aceste diferențe, care anume face diferența (pentru a vorbi ca sportivii care, la urma urmei, cunosc, fără să o știe, cât de „imediat și [de] ireductibil polisemic"[25] rămâne termenul)? Răspuns: această diferență este faptul de a diferi care diferă neîncetat între ele, în plin echivoc. Din punct de vedere verbal „asta diferă", chiar dacă aceste diferende se pierd unele pe altele în schimbul reciproc și simultan al polisemiei lor. Cel puțin, și totodată cel mult (după cum vom vedea), verbul însuși, în forma lui participială, trebuie citat ca singurul substantiv – diferența diferată. Acest *a* care indică participiul prezent, nu este mai ciudat decât ὄν/ființare, care indică verbul și substantivul, cu precizarea că participiul prezent εἶναι le încrucișează și le suprapune într-o ortografie identică, în timp ce diferatul (participiu) nu cuprinde diferența (substantiv). Fapt consemnat de compromisul diferanță, în care participiul (verb) își impune vocala, dar asumă consoana substantivului. Graful își pierde aici ortonomia, mărturisind o dublă greșeală. Dar eroarea relansează jocul, pentru că lasă să fie ghicită imposibilitatea de a reduce diferarea (a diferatului diferanței) la o diferență anume. „Ceea ce se scrie *diferanță* va fi deci mișcarea de joc care «produce», prin ceea ce nu este numai o activitate, aceste diferențe, aceste efecte de diferență."[26] Ceea ce nu este numai o

* *Différer* are atât sensul de a diferi, cât și pe cel de a amâna (*N. ed.*)

[25] J. Derrida, „Différence", în *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 8.

[26] *Ibid.*, p. 12. Vezi și „Într-o conceptualitate și cu exigențe clasice, s-ar spune că «diferanța» desemnează cauzalitatea constituantă,

activitate: într-adevăr, diferanța nu trebuie privită ca o cauză care produce, dincoace de ele, efecte pe care le-am numi diferențe. Diferanța nu cauzează nimic, după cum nici diferențele nu se prezintă ca efecte. Dacă, după cum o arată folosirea, „terminația *anță* rămâne indecisă *între* activ și pasiv", diferanța diferă ea însăși tot atât cât diferă și diferențele pe care le suscită, pentru că ea diferă – este diferată – în ele și prin ele. Diferanța se spune la diateza medie. Ea vorbește cu o voce neutră, printre diferențe bineînțeles, dar în ele și fără a le transcende – razant cu diferențele. Făcând diferența sau, mai degrabă, făcând o diferență sau alta, diferanța nu produce alt efect (diferență) decât ea însăși: ea diferă întru și ca o anumită diferență sau, mai exact, se diferă în ea.

Întrebării „Ce anume face diferența?", nu i-am dat încă decât un răspuns „logic". Rămâne să-i răspundem „fizic" – sau, mai curând, rămâne să arătăm validitatea „fizică" a răspunsului „logic". Logic, fiindcă, alături de limbaj, este vorba despre singurul λόγος care-i rămâne gândirii moderne. Spus răspicat: întrucât „ne situăm în primul rând în problematica semiologică", să ne întoarcem la Saussure. În *Curs*, semnul, sub cele două aspecte ale sale (semnificant și semnificat), nu se definește câtuși de puțin prin el însuși și nici independent de celelalte „imagini" (semnificanți) sau „concepte" (semnificați). De fapt, fiecare concept se definește printr-o extensie delimitată din exterior de conceptele care o mărginesc, o debordează și o împresoară. Într-un cuvânt, un anumit concept este

---

producătoare și originară, procesul de scindare și divizare ai cărui diferiți sau diferențe ar fi produsele sau efectele constituite", p. 9. Dar la această „conceptualitate clasică", trebuie să adăugăm rezervele ulterioare care ne fac (ne vor face) „să vorbim despre efecte fără cauze, ceea ce ar conduce foarte repede la a nu mai vorbi de efect".

definit numai de diferenţele pe care le întreţine cu alte concepte. La fel se petrece şi cu imaginile mentale (semnificanţi). Saussure conchide că „în limbă sunt numai diferenţe". Diferenţa nu indică aici un concept nou, ci revelează un „joc simetric de diferenţe. Fiind un astfel de joc, diferenţa nu mai este deci doar un concept, ci este posibilitatea conceptualităţii, a procesului şi a sistemului conceptual în general."[27] Diferanţa produce diferenţele infinite ale căror coroborări acoperă sistemul limbii; ea dă naştere sistemului diferenţelor zămislindu-se pe sine în acesta. Diferanţa diferă şi prin faptul că deosebeşte prin temporizare (semnează ca locţiitor al referentului). În spatele sau, mai bine spus, în interiorul sistemului limbii, diferanţa joacă şi dejoacă, ea diferă fără limite, fără scop şi fără a privilegia vreun termen. Alte căi pot arăta cum cuvântul şi scriitura – alţi diferenţi – se adaugă diferanţei care (se) diferă (în) limba(ă). Jocul reglementat al diferanţei poate fi recunoscut, în definitiv, în orice semiologie, dacă aceasta nu admite nici o altă semantică decât cea reglată de diferanţă. „Vom desemna prin *diferanţă* mişcarea după care limba sau orice cod, orice sistem de trimiteri în general, se constituie «istoric» ca o ţesătură de diferenţe."[28] Jocul diferanţei nu privilegiază într-adevăr nici un „sens", adică nici un termen al diferendului, pentru că el îl produce. Egalitatea perfectă a diferenţelor produse prin diferire decurge din valabilitatea universală a diferanţei care se diferă în ele. Faptul că putem repera diferanţa în anumite diferenţe mobilizate de Hegel, Nietzsche, Freud, Lévinas (de ce l-am omite aici pe Marx?) confirmă, ca un indiciu, că, nereducându-se la vreun concept anume, ea poate să-şi supună toate conceptele cu atât mai indiferent cu cât le

[27] J. Derrida, „Différence", *op. cit.*, pp. 10 şi 11.
[28] *Ibid.*, p. 12.

diferă pe toate – adică le face să difere între ele, dar își și temporizează, în ele, survenirea jocului. Căci, în calitatea ei de diferanță, ea își temporizează sieși diferanța: adică, nu oferă din ea însăși (nu dă ființării prezente) decât urma.

Diferanța (se) diferă în diferențe. Acestea nu s-ar manifesta ca efecte decât în cazul în care cauza ar putea fi privită ca o cauză anterioară. Totuși fiecare diferență mobilizează, în substantivul ei, jocul pe care îl joacă diferanța (în mod verbal): intervalul care, diferând astfel, deosebește diferența de diferanță, nu poate trimite spre nici o cauză, spre nici un sens și spre nici o esență. Orice anterioritate substantivată ar rata verbalitatea impersonală (asta diferă) despre care este vorba în mod exclusiv. Acest altul care oferă doar un fior verbal, o alunecare rostită tăcut și o dereglare reglată, trebuie totuși să nu devină niciodată alt*ceva* decât acel ceva pe care îl diferă. Și asta pentru că, diferându-l, acest altul se diferă pe sine. Prin urmare, indiferența guvernează diferanța. În două feluri, de altminteri. Ca urmă: absență a ceea ce nu va fi și nu a fost niciodată prezent, adică celălalt care diferă altfel decât ca lucru. Și totuși, prezență a ceea ce desemnează stăruitor o absență, urmă a faptului că aici și acum „asta diferă" fără ca vreun „altul" să se prezinte sau să fie destul de prezent ca să-i putem tematiza absența. Urma, dincolo de absența ca prezență, atestă indiciul diferanței – indiciu care nu indică nimic, urmă a nici unui drum, nearătând spre nici o cale, ca „se prezintă ca propria ei ștergere"[29]. Urma se definește și se (de)săvârșește în chiar dispariția ei: diferanța se manifestă cu atât mai limpede cu cât la întrebarea pe care o schițează fiecare diferență – „Ce diferă?" – doar impersonalul poate răspunde, cu atât mai mult cu cât în acest

[29] J. Derrida, „Ousia et Grammè", în *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 76.

fel dispare întrebarea însăși. Astfel, urma devine ea însăși atunci când nu mai marchează decât urma unui anonimat (nici absent, nici prezent): propriul urmei este de a recuza orice principiu, orice origine, orice profunzime a textului. „Nici o profunzime pentru această tablă de șah fără tablă", pentru că „urma acestei urme care (este) diferența nu ar putea nicidecum apărea, nici fi numită *ca atare*, adică în chiar prezența ei. Acest *ca atare* este tocmai cel care, ca atare, se sustrage pentru totdeauna." Anonimatul indecidabil al urmei ne interzice să-i găsim alte transcendențe decât aceea a „unei scrieturi fără absență și fără prezență, fără istorie, fără cauză și fără principiu, fără *telos*"[30]. Suntem nevoiți să admitem că din diferanță nu avem decât urma, deci rămășița unei ștergeri; or, „«nu este nume pentru aceasta»: a se citi această propoziție în *platitudinea* ei."[31] Platitudine a diferanței, fiindcă urma îi sustrage orice denumire, îi discreditează orice identificare și, în fond, îi acoperă orice profunzime. Nimic nu-și apropriază diferanța, pentru că diferanța, ca urmă, nu oferă nimic nici celei mai neînsemnate aproprieri. Urma marchează deci platitudinea diferanței care devine indiferentă la numire. De unde rezultă și indiferența diferanței față de ceea ce diferă: ca în „gândirea abisală" a lui Nietzsche, poate că „doar pornind de la desfășurarea acestui același ca diferanță, se anunță calitatea-de-a-fi-aceeași a diferenței". Faptul că Același reapare, aici unde este prin excelență vorba despre „altul"[32], nu ne surprinde decât dacă pe acest

[30] *Ibid.*, pp. 22, 77, 78; vezi și pp. 73–74.

[31] *Ibid.*, p. 28.

[32] *Ibid.*, pp. 18–19. Poate numai fiindcă Eterna Reîntoarcere nu poate fi înțeleasă fără voința de putere care, desigur, într-un anumit sens, se deosebește de diferanță cântărind ființările, dar care, tocmai de aceea, joacă jocul diferenței ontologice.

altul îl înțelegem în platitudinea lui tocită. Diferanța își acoperă profunzimea pentru că renunță la orice „transcendental în mod absolut", și își desfășoară astfel indiferența diferată asupra infinitei polisemii a diferențelor. Totul se organizează, în mod indiferent, într-un sistem diferat (în sensul mașinilor doritoare). În această polisemie lipsită de semantică, nici o preeminență (a unei ființări supreme sau a ființării, între altele) nu mai poate fi privilegiată, fiindcă nici una dintre diferențele care ar face-o posibilă nu-și menține vreun excedent față de celelalte. Jocul scriiturii diferă fără adevăr, și fără falsitate. „Diferanța (este) într-un mod sigur și foarte straniu mai «bătrână» decât diferența ontologică sau decât adevărul ființei", „diferanța este probabil mai bătrână decât ființa însăși", „mai «bătrână» decât ființa însăși, o astfel de diferanță nu are nici un nume în limba noastră"[33]. Aflată dincolo de ele, diferanța (se) diferă fără deosebire (în) diferența onto-teologiei și a ființei/ființare (ὄν), fără a fi obligată să-i recunoască acestei diferențe nici cel mai mic privilegiu, și mai cu seamă nu pe acela pe care și-l refuză sieși. Diferența ontologică nu ar constitui astfel decât un caz particular al unei diferanțe, care, înainte de ea și în jurul ei, diferă într-un schimb reciproc și simultan indefinit, neînsemnat și fără temei. Unei diferențe ontologice regionale nu trebuie să-i fie preferată nici o instanță mai esențială; trebuie doar să-i fie alăturată, pentru a o încercui, a o situa, a o străbate și a o depăși, rețeaua indefinită de diferențe, unde diferanța (se) diferă fără privilegiu, fără prioritate și fără supremație. Ființa/ființare se lasă reperată ca unul dintre centrele posibile, pe picior de egalitate cu toate celelalte centre din rețeaua diferată, a cărei indefinire poate admite un alt centru în orice punct.

[33] *Ibid.*, pp. 23, 28 și 77.

A dezapropria diferenţei diferenţa ontologică, a reapropria diferanţei diferenţa ontologică într-o indiferenţă desăvârşită.

Prin urmare, diferanţa pare că oferă distanţei trăsăturile pe care distanţa pretindea că le-a conceptualizat singură, anume: depăşirea fiinţei fiinţării, nu numai prin răsturnarea diferenţei ontologice, ci prin marginalizarea ei în favoarea unei diferanţe mai „vechi". Dar nivelarea indiferentă pe care diferanţa o exercită asupra diferenţei ontologice nu joacă numai împotriva „acestei alte feţe a nostalgiei pe care aş numi-o *speranţa* heideggeriană", aceea de a căuta cuvântul propriu care convine fiinţei. Ea pretinde că dejoacă şi ceea ce nu concepe decât ca simplă *„nostalgie* [...] mit al limbii pur materne sau pur paterne, al patriei pierdute a gândirii"[34]. Asta înseamnă, cel puţin, că problema paternă – în sensul în care distanţa anterioară se numeşte în definitiv distanţă a Tatălui – se reduce la „nostalgie", şi anume la nostalgia, mai banală poate, a limbii proprii, originare, absolute. Dacă recuzăm o asemenea nostalgie, încheiem oare socotelile cu elementul patern al distanţei? L-am abordat măcar? Însă, înainte de a răspunde la o astfel de întrebare, trebuie să punem mai întâi la încercare terenul de pe care întrebăm: cel al depăşirii diferenţei ontologice, tentativă care, de la bun început, ne atrage în cel mai înalt grad. Or, această depăşire care recuză acţionează prin transfer de proprietăţi. Într-adevăr, diferanţa începe prin a moşteni trăsături caracteristice diferenţei ontologice. Nu este o întâmplare că toată problematica urmei apare dintr-o lectură, remarcabilă de altfel, a *Fragmentului lui Anaximandru*[35], lectură care convoacă tocmai textul lui Heidegger

[34] *Ibid.*, p. 29.

[35] Textele, comentate la pp. 24–29, se găsesc în *Holzwege*, pp. 335, 336, 337 şi 339–340.

despre urmă (urma diferenței ontologice), pentru a-l descalifica prin aceeași urmă, al cărei anonimat evanescent nu poate fi atribuit ființei/ființării. Vorbind mai în general, diferanța, neavând nici esență proprie, nici concept, nici definiție, reia pe cont propriu imposibilitatea constitutivă a reprezentării diferenței ontologice (vezi § 17). Acest transfer nu rămâne fără consecințe: diferența ontologică este pusă destul de lesne în situație de reprezentare, ca un obiect pentru gândire. Destul de lesne, de asemenea, gândirea încetează să găsească în ea ceea ce, în chiar uitarea (și în urma care-i revine) ființei (ființării), o stăpânește și o anticipează. Dacă nu ar fi așa, cum am putea spune că „desfășurarea diferanței nu este poate numai adevărul ființei sau al epocalității ființei"[36]? Acest „nu este... numai" presupune un raport de exterioritate și de reprezentare cu ființa ființării, raport care, departe de a fi prilejuit de diferență, face posibilă diferența, pentru că eliberează dinainte trăsăturile diferenței ontologice. Aceeași interogație poate fi formulată și altfel. Putem oare păstra termenii (neconceptuali, fără îndoială) de *urmă*, *uitare* și *diferență* în afara ființei ființării unde ei apar de la bun început? *Urma* și *uitarea* nu-și exercită redublările respective și nu-și urzesc ornamentele împletite (uitare a uitării, urmă a urmei, urmă a ștergerii etc.) decât într-un loc precis: pliul acestui ŏv, în care obsedanta prezență a ființării-prezente manifestă și maschează de fapt ființa. Sau, mai precis spus, cu cât ființa provoacă ființarea la vizibilitate, cu atât ființarea omite sau invocă ființa ca pe o ființare. Numai pliul dintre ființă și ființare asigură, fără nici o iscusință de gândire sau virtuozitate de stil, posibilitatea unei uitări, a unei urme. Astfel uitarea, ca și urma, încă aparține cuiva

[36] J. Derrida, „La Différence", *op. cit.*, p. 23.

a cărui urmă o uită: pliul. Pliul, la rândul lui, se menține în uitare doar atât timp cât ființa și diferența, rămânând nereprezentabile, nu ar putea dispărea doar pentru simplul fapt că o gândire obsedată de ființare le ratează reprezentarea. Dacă, dimpotrivă, încercăm să punem în joc urma și uitarea ei în afara pliului, deci a diferenței ontologice, ce adăpost îi va mai asigura urmei calitatea de urmă în momentul ștergerii ei? Mai exact, a cui urmă va fi ștergerea, acum că ștergerea ființei în ființare nu se mai adăpostește în pliu? Răspuns: ștergerea urmei rămâne urmă a diferanței. Dar ce se întâmplă cu raportul diferanței cu diferența ontologică? Diferența ontologică se înscrie cu o echivalență perfectă într-o polisemie indistinctă de diferențe: ar putea ea să facă aceasta dacă nu am fi admis dinainte că diferanța se specifică în diferențe comparabile, între care se află și diferența ontologică? Și nu ne expunem oare de acum înainte demonstrației critice pe care *Identität und Differenz* ne-o punea deja împotrivă: anume, că diferența nu precedă diferențe posibile, așa cum genul precedă speciile sale, ci că, dimpotrivă, ființa/ ființarea produce „dintotdeauna deja" diferența; într-un cuvânt putem oare diferi fără pliul ființei/ființării[37] și înainte de el? Prin atributele transferate ale diferanței, suntem conduși direct la centrul trecut cu vederea din momentul în care ființa/ ființarea devenea obiectul unei reprezentări: în afara gândirii ființei/ființării în diferența lor (numită ontologică), ce temei își poate găsi gândirea, inclusiv gândirea care pretinde că diferă cu o diferanță autonomă? În principiu,

[37] Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 53. Ni se pare destul de grăitoare tăcerea desăvârșită din „La Différence" (și din alte texte) cu privire la ceea ce, totuși, nu putem înceta să gândim tocmai *Identitatea și diferența*.

vom răspunde că diferanța recuză orice temei „natural", după cum și împrăștie, în izotropia echivalentă a tropilor și a locurilor, orice loc „patern". Două observații vin de fapt să ia pe ocolite „dispunerea fără fond" a diferanței. În primul rând, diferanța joacă cu diferența, dar și cu diferirea, jocul substantivului, al verbului și al participiului prezent ambivalent. Ea mimează astfel, în mod evident, jocul acelui ὄν, participiu prezent a cărui ambiguitate unește și desparte în același timp verbul și participiul. Diferența nu ajunge deci la locul utopic unde poate în sfârșit trece dincolo de diferența ontologică decât reproducând, aproape cu o dublă greșeală, pliul diferenței ontologice. Trebuie să vedem în asta dacă nu o întâmplare miraculoasă, cel puțin un paradox. Un paradox, adică o aporie produsă de sistemul însuși: a recuza anterioritatea sau întâietatea diferenței ontologice înseamnă a atribui noii instanțe trofeele precedentei, ba mai mult, aceasta presupune că gestul instaurator reproduce, cu un mic decalaj fără îndoială, instanța destituită. Ne putem întreba: nu răstoarnă oare diferanța diferența ontologică, în aceeași măsură în care urma – marcând ceea ce nu reprezintă – rămâne aparent indiferentă între ele; în aceeași măsură în care „atributele" lor (urmă, uitare, diferență, -anță) par și ele cu putință de atribuit uneia sau alteia și în care, în ultimul rând, diferanța nereprezentată are ultimul cuvânt în fața unei diferențe ontologice obiectivate?

Or, după cum am văzut, urma nu se poate, probabil, transpune în afara pliului diferenței ontologice, celelalte „atribute" nu o pot face, probabil, nici ele și, în sfârșit, diferența ontologică nu se poate nici reprezenta, nici obiectiva. Ce originaritate îi poate asigura diferanței o indiferență cu toate acestea originară? Pentru că, în ciuda indiferenței ei, diferanța trebuie să admită că este „mai veche" decât

diferența ontologică: nu este oare vorba și aici despre o anterioritate comparabilă cu cea pe care tocmai am cenzurat-o? Principala trăsătură care ar evita echivalența ipotezelor privind urma anonimă, ca și a celorlalte „atribute", ar fi aceea că diferanța nu împrumută nimic de la diferența ontologică, adică, evident, definiția saussuriană a semnului prin lanțurile de diferențe („valori"). Despre aceasta, desigur, nici un cuvânt la Heidegger, care gândește cu încăpățânare limbajul în afara oricărui sistem. Dar chiar acest aport, departe de a regla chestiunea în favoarea diferanței, îi face statutul mai discutabil ca oricând. Definiția saussuriană a semnului se sprijină ca însăși pe presupoziții și decizii bine delimitate: intervalul dintre cuvânt și limbaj, definiția științei lingvistice pornind de la limba ca obiect, constituirea acestui obiect pornind de la o metodă, interpretarea reprezentativă a semnificatului etc. A se asigura „prin ipoteză" de aceste decizii este un punct pe care exigența de a se situa „întâi în problematica semiologică" îl întărește, dar nu-l justifică.[38] Căci, în sfârșit, discursul saussurian despre λόγος trebuie aici să se justifice, iar în măsura în care o face, poate să se situeze destul de precis în destinul metafizicii, ca fiind, de pildă, una din așchiile dislocării λόγος-ului după excesul și împlinirea hegeliană a Subiectului ca Absolut. Alături de Frege și de logica formală, ca și de Marx și Freud, el îndeplinește un rol istorial definit, a cărui strategie teoretică poate fi demontată. Vedem din aceasta că recursul la Saussure, departe de a depăși diferența ontologică printr-o contribuție nemaipomenită, livrează un nou material destinului istorial pe care îl face posibil (*a fortiori* recursul la alte „indicii", Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, necesită aceeași observație). Fără nici

[38] J. Derrida, „La Différence", *op. cit.*, pp. 16 și 10.

o îndoială, definiția pur taxonomică și diferențială a semnului, ca relație arbitrară a semnului cu lucrul, constituie un moment al dispozitivului*, deci al esenței tehnicii, deci al destinului istorial al metafizicii, deci, la final, al diferenței ontologice înseși. Diferanța, departe de a-și reapropria atributele diferenței ontologice, pare să-i ofere acesteia o nouă regiune de interpretare. Departe de a depăși locul ontologic al pliului ființă/ființare și de a-l reduce la o diferență regională, diferanța ar putea foarte bine să se ofere diferenței ontologice ca o nouă regionalitate ontică așteptând să fie pusă în situație. Punere în situație pe care o așteaptă, împreună cu diferanța care contribuie la acest lucru în felul ei, lingvistica sau lingvisticile, semiotica sau semioticile, logistica sau logisticile.

Poate că nici prin diferanță nu ne sustragem mai mult diferenței ontologice decât o făceam prin Celălalt. Rămâne de discutat faptul că diferanța coincidea cu diferența ontologică asupra unui punct, spre deosebire de gândirea Celuilalt ca recurs dincolo de Neutru. Ceea ce J. Derrida recuză sub numele de „speranță heideggeriană" este faptul că, în limbaj, ființa ar putea regla, situa și măsura în mod patern ceea ce diferă. Diferanța trebuie să rupă cu ființa pentru a difera în toată echivalența și indiferența. Este deci recuzat privilegiul unei diferențe ontologice în măsura în care astfel s-ar contura Tatăl. Pentru a șterge orice loc patern trebuie să recuzăm diferența ontologică. În termeni strict heideggerieni, am văzut că poate tocmai diferența ontologică și constituția onto-teologică sunt acelea care recuză intimitatea lui Dumnezeu, intimitate ce nu apare în legătură cu ființa. Refuzul diferenței ontologice, într-un caz, ca și afirmarea ei în celălalt, vizează deci

* Acest termen (*arraisonnement* în franceză) redă conceptul heideggerian de *Gestell*. (*N. ed.*)

acelaşi ţel: a reduce la Neutru, a neutraliza irumperea distantă a Tatălui. De unde o nouă echivalenţă, una strategică, între diferanţă şi diferenţa ontologică, împotriva recunoaşterii necondiţionate a Celuilalt (distanţă, în sensul lui Lévinas). – Totuşi, această alianţă în favoarea Neutrului se sprijină pe un compromis: diferenţa ontologică îi impune lui „Dumnezeu" să accepte fiinţa, pentru că ea îl gândeşte pe „Dumnezeu" ca fiinţare; ea îl gândeşte deci, chiar dacă sub o condiţie idolatrică. Diferanţa, dimpotrivă, neutralizând fiinţa/fiinţarea, neutralizează Neutrul ontologic însuşi, şi îl neutralizează la un al doilea nivel de interpretare. Ea înlătură deci gândirea lui „Dumnezeu" ca fiinţare. Dar totodată, întreaga teologie este asimilată onto-teologiei. Încă şi mai precis (cu o remarcabilă exactitate, într-adevăr, nu ratăm trecerea prin acest loc obligatoriu), „teologia negativă" este reintegrată onto-teologiei printr-o uimitoare lovitură de forţă.[39] Devine astfel uşor

[39] *Ibid.*, p. 6, din care „Şi totuşi, ceea ce se remarcă astfel din diferanţă nu este teologic, nu ţine nici măcar de aspectul cel mai negativ al teologiei negative, aceasta fiind întotdeauna preocupată să degaje, aşa cum se ştie, o supra-esenţialitate de dincolo de categoriile finite ale esenţei şi existenţei, adică ale prezenţei, şi grăbindu-se întotdeauna să aducă aminte că, dacă predicatul existenţei îi este refuzat lui Dumnezeu, asta se petrece pentru a-I recunoaşte un mod de a fi superior, inconceptibil, inefabil". Ce înseamnă aici „se ştie"? Am văzut că teologia numită negativă, în străfundurile ei, nu vizează să restabilească o „supra-esenţialitate", pentru că nu vizează nici predicaţia, nici fiinţa. Cum ar putea fi vorba, *a fortiori*, de existenţă şi esenţă la Dionisie, care vorbeşte încă o limbă greacă suficient de originară ca să nu se poată gândi nici la ele şi nici la folosirea lor? Mai jos, secvenţei următoare îi scapă explicit o uimitoare echivalenţă între teologie, onto-teologie şi filozofie: „Diferanţa este nu numai ireductibilă la orice reapropriere ontologică sau teologică – onto-teologică – ci, deschizând spaţiul însuşi în care onto-teologia – filozofia – îşi produce siste-

și logic să fie lichidat orice alt Dumnezeu, din moment ce onto-teologia epuizează aici toată teologia. Neutrul onto-teologic gândește idolul ontologic „Dumnezeu" (și chiar îi atinge chipul non metafizic). Neutrul diferat elimină, pe lângă acest idol, orice altă survenire a lui Dumnezeu (cu sau fără ghilimele). Alianța Neutrilor se desface deci în vederea unei noi dispuneri strategice: diferanța recuză orice Dumnezeu / „Dumnezeu", în fața „Dumnezeului" diferenței ontologice ca și a preeminenței ontice a Celuilalt (E. Lévinas). Dar tocmai această dispunere provoacă o imediată și ultimă răsturnare a aliațelor: diferanța recuză orice idol (chiar dacă, eliminând dinainte un dincolo sau un dincoace de idolatrie, ea se menține în mod negativ), la fel cum Celălalt pretinde că trece peste neutralitatea (idolatrică) a ontologiei. Dimpotrivă, diferența ontologică îl admite pe „Dumnezeu", dar numai sub chipul idolatric pe care i-l dă onto-teologia, ba chiar condiția ființei. Întâietatea „greacă" a ființei îndură asaltul, dublu și deconcertat, al unui cuvânt în mod inegal „iudaic". Această nouă alianță nu trebuie să disimuleze faptul că, într-un anumit sens, diferanța merge mai departe decât cererea Celuilalt: această cerere, am văzut-o, răstoarnă primatul diferenței ontologice în favoarea ființării și rămâne, prin

---

mul și istoria, ea le cuprinde, le înscrie și le excedează fără întoarcere." Era de altminteri nevoie ca aceste identificări să aibă loc, pentru ca diferanța să nu riște să fie întoarsă de către Cel de negândit. Dar această siguranță trebuie plătită cu o idolatrie împrumutată în mod vădit de la diferența ontologică: anume, faptul că Dumnezeu nu poate fi gândit decât în ea, ca ființare supremă. Lichidarea rapidă și brutală a ceea ce denumim polemic „teologie negativă" nu are altă funcție decât aceea de a asigura spatele diferanței, împotriva unui chip non-idolatru (non-ontologic) al lui Dumnezeu. Poate că Lévinas rămâne, aici măcar, în afara razei de cuprindere a lui J. Derrida.

urmare, înscrisă în ea, chiar dacă, pieziș, ființarea-Celălalt încearcă să i se sustragă. O idolatrie reziduală îl afectează încă pe Celălalt. Dimpotrivă, diferanța elimină acest reziduu încercând să depășească diferența ontologică ca atare. Neîndoielnic, ea însăși rămâne idolatră, dar în mod negativ, recuzând sub sintagma vagă de „teologie negativă" posibilitatea oricărei teologii ne-onto-teologice. Marca lui J. Derrida ne conduce deci mai înainte, desigur nu înspre un răspuns, ci înspre gravitatea întrebării. Iar în întrebările lui este pusă în primul rând la încercare gravitatea unei gândiri.

Întrebarea noastră, să o amintim, se formula astfel: ce rigoare teoretică îi putem recunoaște distanței? În primul rând, se cuvenea să o punem în raport cu diferența ontologică (Heidegger). Funcționarea idolatrică a acesteia, dar și a ceea ce depășirea ei făcea cu putință, ne interzicea să găsim în diferența ontologică rigoarea însăși a distanței. De aici provin două tentative de a critica și a „depăși" diferența ontologică, tentative care vizează în ea însăși distanța. Întâi, dacă putem spune așa, în mod „vertical", în favoarea unei ființări, care nu mai e supremă, ci Celălalt. Apoi, în mod „orizontal", în favoarea unei diferanțe „mai vechi" care o încadrează, o situează și o excedează. Aceste două înaintări ne instruiesc atât prin aporiile, prin constrângerile și obstacolele lor, cât și prin aparența de critică sau prin rigoarea lor cuceritoare. De aici reies de fapt două învățături. Întâi, că nu depășim diferența ontologică contestând-o, nu mai mult decât facem pasul afară din metafizică „depășind-o" – diferența ontologică este în a doua situație inversată (și nu doborâtă), și în prima, generalizată (cu riscul de a fi banalizată). Rămânem astfel cu atât mai mult înscriși în diferența ontologică, cu cât o parcurgem și o tragem în toate direcțiile. Apoi, și exact pentru aceasta, nici diferanța, nici Celălalt nu ocolesc ido-

latria onto-teologică, fiindcă diferanța vede în ea singurul „Dumnezeu" posibil (idolatrie negativă), în timp ce Celălalt nu-i sustrage în întregime ființarea privilegiată (idolatrie reziduală). Nu am progresat deci nici măcar cu un pas de la paradoxul enunțat la începutul acestui parcurs: fără a râvni la un alt loc decât ființa care (se) conciliază (cu) ființările, cum să facem să nu-l concepem idolatric pe Dumnezeu ca ființare, fie ea și supremă? Măcar să fi înțeles mai bine că nu putem nici dezlega și nici depăși acest paradox: distanța nu are altceva de gândit decât acest paradox, dar numai ea îl poate înfrunta. Distanța are ca sarcină să gândească cum avem noi loc în ființă ca și cum nu am avea acolo locul nostru. Noi? Cel puțin cei care recunosc că Dumnezeu are loc în ființă ca și cum nu ar avea loc în ea. Formularea întrebării, tocmai pentru că ajunge la rigoarea unui paradox, fixează termenul constitutiv a ceea ce nu va trebui privit ca o soluție (pentru că soluția dizolvă întrebarea, în loc să-i răspundă printr-un cuvânt potrivit) – „...cei ce se folosesc de/păstrează (χρώμενοι; τὸ χρέων, *der Brauch*) lumea aceasta, (să o folosească/să o păstreze) ca și cum (ὡς) nu ar păstra-o (/nu ar folosi-o); căci chipul acestei lumi trece" (*I Corinteni*, 7, 31, trad. modif.). Oare distanța ar putea depăși diferența ontologică și ființa care ia chip în ea în mod metafizic – deci și idolul lor – nu părăsind diferența ontologică, nici criticând-o sau inversând-o, ci rămânând în ea – ca și cum nu ar rămâne?

19. A patra dimensiune

Pe urmele distanței, am ajuns să vedem diferența, succesiunea și teoria ei. Cum n-am progresat nici măcar cu un pas în privința distanței, suntem în căutarea unei anumite

poziții față de diferența ontologică, poziție care să nu pretindă în mod iluzoriu că-i sustrage totul, ci care, constrângându-ne, să permită rezultatul (*re-saltare*: a lua un nou avânt) de a accede prin ea, dar în afara ei, la distanță. Or, neputința pe care am constatat-o până acum ne arată cum să progresăm. Că diferența n-a îngăduit încă nici un rezultat, acest lucru se datorează poate faptului că diferența ontologică nu reprezintă decât ultimul cuvânt al întrebării pe care ea, totuși, o deschide. Diferența ontologică – cel puțin *pentru noi*, cei care trebuie să o recucerim printr-o „destrucție a ontologiei" – aparține metafizicii, anume cea care produce uitarea diferenței și care rămâne legată de ea. Astfel, gândirea care încearcă să gândească ființa în esența ei ajunge să lase de-o parte diferența ontologică ca atare, pentru a-i relua miza în cealaltă formulare a *darului*. Sau, mai degrabă, în formularea lui *es gibt*, pe care noi îl traducem – sau pe care, mai precis, nu-l traducem – printr-un *există*[*], din care lipsește tocmai

[*] În originalul francez *il y a*. Pentru traducerea termenului heideggerian *es gibt*, trimitem la nota explicativă a lui Cătălin Cioabă în Martin Heidegger, *Despre miza gândirii*, Humanitas, 2007, pp. 17–18: „Expresia din limba germană curentă se traduce de obicei cu «există» și reprezintă într-adevăr un sinonim perfect al verbului „a fi», numai că, în interiorul ei, verbul e însoțit de particula impersonală «es» [...]. Prezența particulei nu e de atestat desigur doar în această expresie, ci se extinde în cazul mai multor verbe a căror acțiune e impersonală: *es regnet* înseamnă «plouă», iar limba română nu numește, precum franceza (*il pleut*), acest impersonal. Însă el se cere acum tradus, chiar dacă acest lucru nu e de obicei necesar, când putem spune pur și simplu «există». În plus, verbul din această construcție germană, care prin impersonalizare devine sinonim cu „a fi", este verbul *geben*, care înseamnă «a da», și pe care Heidegger preferă să îl «audă» și să îl facă auzit ca atare în expresia amintită atunci când se folosește de ea ca sinonim al lui «a fi». Vom traduce mai jos expresia chiar în felul în

conotația lui *Geben*, a lui *a da*: ar trebui să transpunem și să întrebăm, în fața unui dat, sau a unei date (pentru o problemă, o întrebare, o încercare) cum este dat acest dat și, mai ales, dacă trăsătura lui de dat are vreun raport cu modul său de a fi o anumită ființare. Fără îndoială, putem să nu înțelegem în acest „există (un dat)" decât produsul său tangibil prezent – prezența care se împlinește în acea ființare. Dar atunci ne scapă de fapt acel „ceva" drept care ființarea prezentă se oferă prezenței, adică survenirea în prezență. Mai esențial prezentului decât prezența sa pare să fie darul prezentului sau, mai bine zis, prezentul care se dăruiește pe sine însuși. Dacă prezentul indică, pe lângă ființarea care se impune mut, chiar mișcarea de a se prezenta, deci de a se da ca un prezent*, ființarea însăși trebuie înțeleasă pornind de la acest dar. Ceea ce nu devine posibil decât dacă înțelegem în acest „există (un dat)" survenirea donatoare. Deci „ceea ce avem de făcut în acest moment este să gândim acest fapt-de-a-lăsa- să-ajungă-la-prezență (*Anwesenlassen*) în ceea ce el are propriu, adică să vedem în ce măsură este admisă (*zugelassen*) ajungerea-la-prezență (*Anwesen*). Faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență își va dezvălui astfel ceea ce îi este propriu, în speță faptul că aduce în neascuns. «A lăsa să ajungă la prezență» înseamnă: a scoate din ascundere, a aduce în deschis. În scoaterea din ascundere se joacă un «a da» (*Geben*), și anume acela care «dă» – în faptul-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență – ajungerea-

---

care textul conferinței vrea să o facă auzită și vom spune astfel: «„ceva" dă». Din prudență însă [...] vom oferi în mai multe locuri o traducere dublată a sintagmei, menționând la început sensul obișnuit al ei, acela de «există», pentru a introduce apoi expresia „«ceva» dă". (*N. ed.*)

* *Présent* = *prezent*, însă și *dar*. (*N. tr.*)

la-prezenţă, adică fiinţa.»"[40] Este vorba despre a medita nu la *ceea ce* există, ci la faptul că există un „există" care nu dă ceea ce există decât ca pe un dat pe care îl abandonează. Ne-am descotorosi cam repede de acest dat dacă am spune că ar fi putut să nu fie dat, căci astfel am înjosi abandonul de *a lăsa să fie* coborându-l la contingenţă; şi de altfel, în fapt, datul este dat. Rămâne doar să-l punem la încercare şi să-l experiem ca dat în însuşi faptul că este dat, ca fiind ne-disponibil în însuşi faptul că se află dispus în spaţiul familiarităţii noastre. A primi datul ca dat înseamnă în definitiv a primi *dăruirea* ca fel de a fi al datului, nu numai ca origine a sau ca eveniment ontic al prezenţei sale: mai mult decât o realitate obiectivă, datul se consemnează ca un fel de a fi – ca felul fiinţei. Chiar asigurat din plin în prezenţa sa ontică, datul lasă să pâlpâie (sau să vibreze) peste el *dăruirea*, singura care îl lasă să fie. Prin dăruire, fiinţa îi survine fiinţării ca o părăsire ce (aban)donează fiinţarea ei înseşi. În chiar această retragere, fiinţa îşi manifestă donaţia. E vorba de a concepe prezentul nu ca pe o prezenţă, ci ca pe un dar pe care donaţia nu încetează să-l străbată, donaţie care, lăsându-l să fie,

[40] „Temps et Etre" în *Questions*, IV, pp. 18–19 = „Zeit und Sein", în *L'Endurance de la pensée*, pp. 22–23 şi urm. Bineînţeles, analiza lui *es gibt* apare cu mult înainte, în paralel cu diferenţa ontologică, înainte de a o înlocui. De pildă, în „Teza lui Kant...", *Questions*, II, p. 115 = *Wegmarken*, S. 106 şi *Unterwegs zur Sprache*, pp. 194 şi 253. [trad. rom. „Timp şi fiinţă", în *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, pp. 19-20. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969) p. 5: „Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d.h. Sein gibt." (*N. ed.*)]

oferă ființa ca părăsire care destinde*. Rămâne deci să gândim darul.

„Conferința intitulată *Timp și ființă* pune, pentru început, întrebarea privitoare la ce anume este propriu ființei, întrebându-se apoi ce anume este propriu timpului. S-a putut vedea, cu această ocazie, că atât despre ființă, cât și despre timp nu se poate spune că sunt. În acest fel s-a făcut trecerea către *Es gibt*, către «*ceva* dă». Acest «ceva dă» este lămurit mai întâi pe linia lui «a da» (sau a dăruirii, *das Geben*), iar apoi din perspectiva acelui «ceva» care «dă». Acesta din urmă e interpretat ca *Ereignis*, eveniment al revelării propriului."[41] Rămâne să urmărim schema propusă aici. Prin urmare, *dăruirea*, pe care omul o percepe întâi după donație (*Gabe*): fără această donație, omul nu ar putea ajunge la esența lui: „Dacă omul n-ar fi permanentul primitor al acestui dar pe care îl presupune faptul că «*ceva* dă prezență» și dacă ceea ce e oferit în dar n-ar ajunge la el, atunci, odată cu absența acestui dar, ființa nu ar rămâne doar ascunsă și inaccesibilă, ci omul însuși ar rămâne exclus din sfera ființei, privat de perceperea

---

* În original *dela(i)ssement*, unde *delaissement* semnifică părăsire, iar *delassement* relaxare, destindere. (*N. ed.*)

[41] *Questions*, IV, p. 55, vezi p. 300 care comentează „Timp și ființă", p. 18 = *Endurance*, pp. 22–23. [trad. rom „Proces-verbal al unui Seminar pe marginea Conferinței *Timp și ființă*", în *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 58. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 29: „Der «Zeit und Sein» betitelte Vortrag fragt zunächst nach dem Eigenen des Seins, sodann nach dem Eigenen der Zeit. Dabei zeigt sich, daß Sein sowohl wie Zeit *nicht sind*. Solchermaßen wird der Übergang zum *Es gibt* gewonnen. Das Es gibt wird zunächst im Hinblick auf das Geben, sodann im Hinblick auf das Es, das gibt, erläutert. Dieses wird als das Ereignis gedeutet." (*N. ed.*)]

faptului că «*ceva* dă ființă». Omul n-ar fi om."* Aceasta vrea să spună nu numai că donația îi survine omului ca ceea ce îl califică, ci mai ales că în donație trebuie să luăm seama la donația care dăruiește, adică la *Geben*, mai mult decât la donația dăruită (darul). Gândirea care gândește metafizic se preocupă să elibereze ființarea pentru ea însăși; și cum să n-o facă când gândește prin reprezentare, în vreme ce ființa nu este reprezentabilă, fiindcă, întâi de toate, ea *nu este*? Dimpotrivă, gândirea care face pasul înapoi din metafizică, depășind diferența ontologică, se străduiește să mențină donația înlăuntrul gestului donator, fără ca acesta din urmă să se retragă vreodată ca o maree ce se retrage de pe o plajă, abandonând ceea ce părăsește acolo: „acel «a da» care intră în joc odată cu scoaterea din ascundere și pe care îl rostim în sintagma «*ceva* dă». Ființa e ceva ce ține de acest «a da» (*Geben*), ea este tocmai darul (*Gabe*) pe care îl presupune acest «*ceva* dă». Ființa, ca un astfel de «dar», nu se desprinde cu totul de acest «a da». Ființa ca ajungere-la-prezență (*Anwesen*) este, prin el, transformată. Ființa ca fapt-de-a-lăsa-să-ajungă-la-prezență participă la scoaterea din ascundere și rămâne inclusă în acel «a da» care o transformă într-un dar."**

---

* Trad. rom. „Timp și ființă", în *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 31. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), pp. 13–14: „Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem «Es gibt Anwesenheit», erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch." (*N. ed.*)

** Trad. rom. „Timp și ființă", în *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 21. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 6: „Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund

A gândi donația întotdeauna înlăuntrul dăruirii înseamnă fără îndoială a depăși diferența ontologică și uitarea care i se alătură, fiindcă „La începutul gândirii occidentale, ființa este gândită, însă nu este gândit ca atare și faptul că «*ceva* dă». El se sustrage, făcând să iasă în prim-plan tocmai darul (*Gabe*) pe care acest «ceva» îl dă și care, începând din acel moment, va fi gândit și adus la concept, în mod exclusiv, ca ființă privită în raportul ei cu ființarea."* Metafizica maschează dăruirea, orbită și obsedată cum este de donația ființării prezente. Doar o înțelegere corectă a dăruirii ne-ar permite să împlinim diferența ontologică și, totodată, să ne desprindem de uitarea ei. Dar această înțelegere ne cere neapărat să ducem mai departe paradoxul unei apartenențe reciproce în care, totuși, dăruirea și donația nu încetează să se desprindă una de alta, într-o desprindere pe care o guvernează cu atât mai bine ascendentul dăruirii asupra donației. Heidegger înscrie aici pentru prima dată, negru pe alb, acest paradox: „ceea ce este propriu ființei, acel ceva căruia ea îi aparține și în interiorul căruia rămâne reținută (*einbehalten*), ni se arată în «*ceva* dă» și în donarea împlinită de acesta sub forma

---

des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten." (*N. ed.*)

* Trad. rom. „Timp și ființă", în *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 25. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 8: „Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das «Es gibt» als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird." (*N. ed.*)

destinării (*Schicken*)."* Fiinţa nu ajunge niciodată mai aproape de proprietatea ei cea mai inalienabilă decât în ceea ce îi revine în mod propriu – a dărui, în «*ceva* dă», fiinţarea ca donaţie. Prin acest gest, fiinţa se desprinde de ea însăşi, într-o donaţie care o ascunde, cu riscul de a o menţine (în mod metafizic) în afara dăruirii şi, concomitent, îşi acordă o retragere (sau, aşa cum se spune în mod obişnuit: o absenţă) care o semnalează în mod deplin sieşi. Ca dar, fiinţa se desprinde de donaţie, iar această separare îi aparţine ca fiind partea cea mai proprie pe care şi-ar putea-o vreodată acorda. Separarea dăruirii în donaţie trebuie să fie lucrul cel mai propriu de acordat fiinţei. A acorda dăruirii darul, tocmai pentru că ea nu încetează să se desprindă de acesta: fiindcă o astfel de împărţire – a-lăsa-să-fie-în-prezenţă fără a înainta în prezenţa astfel lăsată să fie (abandonată) – caracterizează *dăruirea* fiinţei în ceea ce îi este cel mai propriu. Cu această condiţie, donaţia nu se mai confundă cu fiinţarea gândită, în uitarea fiinţei ei, ca o fiinţare prezentă. Prin jocul care distribuie ceea ce se împarte şi ceea ce se desparte, donaţia se luminează printr-o prezenţă cu dublu tăiş: odată afirmat faptul că „nu orice prezenţă (*Anwesen, an-wesen, prae-s-ence*) este neapărat prezenţă obiectivată a unei fiinţări reprezentate ca prezentă acum (*Gegenwart*)"[42], donaţia poate trimite

---

* Trad. rom. „Timp şi fiinţă", în *Despre miza gândirii, op. cit.*, p. 10. În originalul german (*Zur Sache des Denkens, op. cit.*), p. 27: „das Eigentümliche des Seins, das, wohin es gehört und worin es einbehalten bleibt, zeigt sich im Es gibt und dessen Geben als Schicken." (*N. ed.*)

[42] „Timp şi fiinţă", *Questions*, IV, respectiv pp. 29–30 = *L'Endurance*, pp. 40–41 (Vezi *Wegmarken*, p. 106 = *Questions*, II, p. 82, „Favoarea fiinţei"), p. 19 = pp. 24–25; p. 23 = pp. 30–31; p. 26 = pp. 34–35; p. 31 = p. 42.

fără încetare la ceea ce dă în mod continuu – *dăruirea* – fără să prezinte dăruirea gândirii altfel decât prin absența ei nereprezentabilă și irecuzabilă sau, mai precis, prin retragerea ei. Or, tocmai această retragere nu încetează să ne survină ca un destin. Însă nu acceptă oare *dăruirea*, care lucrează în *faptul de a exista* (un dat), un subiect verbal și, astfel, o instanță primă care ar lua asupră-și producerea cauzală a darului unei donații? Nu trebuie cedat aici puterii de seducție a gramaticii, știință despre care știm că nu a fost constituită decât după desfășurarea metafizică a gândirii grecești și pe temelia ei. Într-adevăr, acel „ceva" din „*ceva* dă" (*Es gibt*), nu numește nici o „putere nedeterminată", fiindcă aici nu este vorba nici despre vreo putere (*Macht*), nici despre a face (*machen*) ceva, indiferent ce, ci tocmai despre a dărui donația unui dat. Nu este vorba nici despre un „ceva reprezentat ca prezent", fiindcă donația trebuie să rămână într-o *dăruire* pentru totdeauna non-prezentă. Este fără îndoială mai legitim, odată ce înțelegem cvadrupla dimensiune a timpului ca „fapt-de-a-oferi"* (*Reichen*), să presupunem că timpul

* Pentru traducerea termenului *reichen* (redat în franceză prin *porrection*), trimitem la nota explicativă oferită de Cătălin Cioabă: „Verbul *reichen*, «a da, a oferi», este ales de Heidegger ca verb al timpului, în speță ca unul care specifică înțelesul lui «a da» din expresia *es gibt Zeit*, «*ceva* dă timp». În textul de față însă, și o alta dintre semnificațiile verbului *reichen* («a oferi») joacă un rol important, lucru care se vede din faptul că este folosit în tandem cu *erreichen*, «a ajunge până la...». În loc de «este timp», Heidegger va spune «*ceva* dă timp», ceea ce se traduce acum prin expresia «*ceva* oferă timp». Timpul este un dar care «ajunge până la noi». Așa cum ființa ca ajungere-la-prezență era gândită implicit în caracterul ei de «prezență pentru cineva» (pentru noi, oamenii), timpul este, acum, gândit în deschiderea sa de spațiu-timp (care ne cuprinde totodată și pe noi, oamenii)." (*Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 31.). (*N. ed.*)

interferează cu deschisul fiinţei, într-un cuvânt că „în timpul autentic [...] am putea afla acel «ceva» care «dă» fiinţă". Totuşi, acest „ceva" din „*ceva* dă" (*Es gibt*) (un dat) rămâne nedeterminat, pentru că timpul însuşi nu ne survine decât ca o altă donaţie a dăruirii (dacă nu chiar aceeaşi cu fiinţa). „Faptul-de-a-oferi" al timpului se potriveşte într-adevăr cu destinarea fiinţei pornind numai de la *există*/*„ceva* dă" (*Es gibt*): acest „ceva" (*Es*) rămâne deci total „nedeterminat, enigmatic"[43]. Se pare că este momentul să transformăm dacă nu întrebarea – ce se întâmplă cu acest „ceva" ? –, cel puţin mijloacele prin care am putea să-i corespundem. Căutăm de fapt un „subiect" gramatical identificabil; rămâne să aflăm dacă exigenţa gramaticală trebuie să facă legea şi dacă nu cumva trebuie să recunoaştem aici una dintre „propoziţiile impersonale, eliptice de subiect "[44]. Prin această dezangajare grama-

[43] *Ibid.*, respectiv p. 36 = pp. 50–51: „[Cu numirea acestui «ceva» din «*ceva* dă/*Es gibt*»] devine tot mai mare pericolul de a crede, în mod arbitrar, în existenţa unei forţe nedeterminate care ar fi împlinitoarea oricărui «a da» ce are legătură cu fiinţa şi cu timpul" [trad. rom., *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 39]; p. 41 = pp. 56–57: „[...] fără să ne dăm seama, noi ne-am şi reprezentat acest raport ca pe ceva prezent, în vreme ce încercarea noastră era, totuşi, de a gândi prezenţa ca atare." [trad. rom., *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 45]; p. 37 = pp. 52–53, cu care vom compara *Scrisoarea către Jean Baufret...*: *„există (se dăruieşte) fiinţa*: *«es gibt» das Sein.* Acest *există* (*se dăruieşte*) nu traduce exact *es gibt*. Pentru că *es* (ceea ce) *gibt* (dăruieşte) aici este însăşi fiinţa", în *Wegmarken*, S. 165 = tr. fr. în *Questions*, III, p. 107. Trebuie, fără îndoială, să atenuăm aici identificarea lui *Es* cu *Sein* sau, mai degrabă, să constatăm că această identificare nu permite să numim *acest Es*, oricum nu mai mult decât putem *numi* fiinţa.

[44] *Questions*, IV, pp. 72–74, vezi paranteza largă a conferinţei, *ibid.*, p. 38 = pp. 52–53 şi urm. [Trad. rom *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 41].

ticală redevine posibil să gândim anonimatul definitiv al *dăruirii*, anonimat care o precedă, o vestește și o guvernează. Ce ar însemna o identitate a acestui „ceva", pentru că „ceva" vestește faptul că donația încă animă cu prezența ei o dăruire care, prin definiție (adică tocmai prin aceasta dăruirea definește prezența donației), este absentă din ea: „Acest «ceva» numește [...] ajungerea-la-prezență a unei absențe, *ein Anwesen von Abwesen*."[45] Anonimatul acestui «ceva» concentrează într-o funcție gramaticală tocmai ceea ce se dă spre a fi gândit în „există/*ceva* dă" (un dat) – retragerea obsedantă a dăruirii în donație.

Retragere? Pentru a ajunge la această retragere trebuie să reamintim că anonimatul nedeterminat al acestui «ceva» își găsește în sfârșit locul (dar nu și numele) în acel ceva a cărui intersecție o asigură: există (se dăruiește) – ființă, și există (se dăruiește) – timp. Ființa ca destinare (*Geschick*), deci *fapt de a dărui*, și timpul cvadridimensional, deci ca „fapt-de-a-oferi" (*Reichen*), coincid în același „ceva", care este echivalent atât cu *și*-ul din „Ființă *și* timp", cât și cu cel din „Timp *și* ființă". Jocul lui *și* îl regăsește pe cel al

[45] *Timp și ființă*, p. 39 = pp. 54–55. [Trad. rom *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 42. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 19] Absența, singura care înaintează, confirmă într-adevăr, *dăruirea* în anonimat, cel puțin în sensul în care substantivele determină ființări (în limbajul reprezentării obiectelor). Dar *dăruirea* nu-și pierde proprietatea (ființa), cum încearcă să arate J. Derrida (vezi § 18), pentru a deveni diferanță: fiindcă imposibilitatea de a o reprezenta, deci anonimatul, caracterizează în mod propriu ascunderea ființei ca *dăruire*. Dacă o ascundere survine, nu este suficient să o înscriem ca diferanță, ca să nu mai putem întreba „Ce este această ascundere (sau diferanță)?" sau, mai bine formulat: „Ascunderea fără nume, nici trăsătură, de unde poate veni, și cum poate *fi* deja *aici*?" Sau, mai degrabă, ștergerea urmei necesită încă un statut și o origine anterioare echivalenței indiferente a originilor, echivalență pe care să o autorizeze.

lui „ceva", fapt prin care „acel «ceva» despre care spunem că «dă» – în sintagmele «*ceva* dă ființă» și «*ceva* dă timp» – se vădește a fi, prin urmare, tocmai *Ereignis* (evenimentul revelării propriului) "[46]. Scopul nostru nu poate fi aici de a teoretiza, nici de a explicita ceea ce înțelege Heidegger prin evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) – presupunând că un astfel de demers ar avea vreun sens*. Ne mărginim la a-i sublinia o trăsătură, înțelegând-o

[46] *Ibid.*, pp. 40–41 = pp. 56–57. [Trad. rom *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 45. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 20: „Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im «Es gibt Sein», «Es gibt Zeit», als das Ereignis."].

* Pentru traducerea conceptului heideggerian de *Ereignis* (păstrat de J.-L. Marion în original, însă redat aici prin sintagma „evenimentul revelării propriului"), trimitem la nota explicativă oferită de Cătălin Cioabă în versiunea românească a volumului *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, pp. 43–44: „*Ereignis*, în limba germană curentă, înseamnă «eveniment», «întâmplare importantă». Transformându-l în cuvânt al filozofiei, Heidegger dorește să pună în evidență, în interiorul lui, rădăcina *eigen*, care conține ideea de «propriu». Pe de altă parte, el face referire în alte scrieri ale sale la sensul etimologic al rădăcinii *eigen*, pornind de la forma veche a verbului *ereignen*, care este *er-äugen*. Ea trimite la *Auge*, «ochi», sugerând ideea că ceea ce este propriu unui lucru ajunge să fie «întrevăzut», ajunge la revelare (*Der Satz der Identität/Principiul identității*, GA 79, p. 125). În textul de față însă, semnificația care trimite în mod direct la ideea de «propriu» joacă rolul cel mai important, încă de la începutul dezvoltărilor din conferință, când se spune: «Vom medita pentru început asupra ființei, pentru a o gândi pe aceasta însăși în ceea ce îi este propriu. Vom medita apoi asupra timpului, pentru a-l gândi pe acesta însuși în ceea ce îi este propriu.» (p. [5]) Meditația separată pe marginea «ființei» și a «timpului» își află «punctul culminant» în [termenul de] *Ereignis* [care] vine să numească ceea ce este propriu atât ființei, cât și timpului. În traducerea termenului am procedat prin a dezvolta sub forma unei sintagme semnificațiile multiple ale cuvântului (aceea de «propriu», apoi cea de «manifestare» «revelare»), armonizându-le

pornind de la ceea ce evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) dă de înțeles. De fapt, pe lângă aproprierea omului, evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) admite o altă proprietate neobișnuită, anume retragerea (*Entzug*). Această retragere guverna deja economia dăruirii (am văzut-o mai sus). Aici ea joacă în mod explicit: „În cazul destinului ființei, destinarea a fost caracterizată ca un «a da» în cazul căruia ceea ce destinează se menține în sine însuși și, prin această menținere-în-sine (*Ansichhalten*), se sustrage scoaterii din ascundere."[47] *Dăruirea*, cea pe

---

totodată cu semnificația curentă («eveniment», «întâmplare importantă»), care desigur că pierde considerabil din intensitate și iese din prim-plan, dar nu dispare cu totul. Deși ridică acest cuvânt la puterea rostirii filozofice, Heidegger continuă să mizeze în plan secund și pe semnificația obișnuită a cuvântului. *Ereignis* rămâne, cu toate acestea, un termen intraductibil în toată bogăția sa de semnificații, fie că acestea îi sunt atribuite, cum am arătat, prin aducerea în prim-plan a radicalului, prin etimologizare sau prin construcția unei întregi familii lexicale menite să-i întărească expresivitatea filozofică. Traducerea dezvoltată sub forma unei sintagme pe care i-am dat-o în acest loc din text nu își propune să înlocuiască pur și simplu acest cuvânt intraductibil, ci mai curând să îl însoțească. Dat fiind statutul său cu totul excepțional, de termen intraductibil și totodată central pentru filozofia heideggeriană târzie, am socotit că redarea lui în limba română nu se poate face decât cu precauție. El va apărea așadar în text în forma originală, însoțit de traducerea sa sau chiar singur, de vreme ce varianta de traducere propusă de noi nu dorește decât să sugereze semnificațiile acestui cuvânt, păstrându-l totodată intact în intraductibilul său." (*N. ed.*)

[47] *Ibid.*, pp. 43–45 = pp. 62–63 și 64–65, pe care o putem completa cu p. 23 = pp. 30–31, p. 26 = 34–35 etc. [Trad. rom *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, pp. 49–50. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 23: „Das Schicken im Geschick des Seins wurde gekennzeichnet als ein Geben, wobei das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht." (*N. ed.*)]

măsura căreia „*ceva* dă" (*există*), eliberează și dăruiește darul în donație – ființarea – doar în măsura în care nu se dăruiește pe ea însăși: doar astfel, departe de a se pierde ca o ființare, ea se păstrează ca ființă. Astfel, păstrată ca ființă, ea poate, abandonându-și darurile, să-l copleșească pe om cu retragerea ei. În ceea ce privește timpul gândit „autentic", fiecare dintre cele trei dimensiuni ale lui este recapitulată în a patra, care, departe de a se însuma cu celelalte, le deschide acestora „intima vecinătate" (*Nahheit*) unde să-și desfășoare jocurile. „Faptul-de-a-oferi" (*Reichen*), care astfel se întinde și se încordează pentru a prezenta timpul esenței sale, nu este nici prezent, nici trecut, nici viitor, manifestându-se de fiecare dată ca rezerva care le face pe acestea posibile ca prezent, trecut și viitor. „Oprirea și stăvilirea (*Verweigerung und Vorenthalt*), vedem acum, prezintă aceeași trăsătură precum reținerea-în-sine din sfera destinării: sustragerea-de-sine (*Sichentziehen*)."* Timpul și ființa se sustrag de la ceea ce fac ele astfel cu putință în „faptul-de-a-oferi" și în *dăruire*. Dar, vom fi întrebați, ce este mai previzibil și mai firesc decât uitarea lor de către metafizică în folosul prezentului și al ființării, care nu se retrag deloc, ci nu încetează, bineînțeles, să survină? Cum să iei în considerare un alt destin pentru gândire decât uitarea a ceea ce se face uitat prin retragere? Retragerea care se sustrage, cum să nu provoace ea propria ei sustragere? Ființă și timp, destin și „fapt-de-a-oferi" se sustrag concertat, fiindcă evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) le apropriază unul alteia. Întrebarea va trebui deci, în definitiv, să se adreseze evenimentul

* Trad. rom, *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 50. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 23: „Verweigerung und Vorenthalt bekunden denselben Zug wie das Ansichhalten im Schicken: nämlich das Sich-entziehen." (*N. ed.*)

revelării propriului (*Ereignis*): retrăgându-se, evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) nu se expune oare de bunăvoie la o punere de-o parte, pe care metafizica ar îndeplini-o negreșit, ba chiar îndeplinind ceea ce anonimatul urmei și retragerea neîntreruptă a evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) îngăduie – sau chiar cer? Însă varianta inversă este cea corectă: tocmai acestei retrageri nu trebuie să i te sustragi, pentru că numai ea caracterizează cu adevărat evenimentul revelării propriului (*Ereignis*). „Însă în măsura în care, prin ea, modurile distincte ale lui «a da» – destinarea și oferirea – ajung să rezide în revelarea propriului (*Ereignen*), atunci trebuie, în chip necesar, ca retragerea (*Entzug*) să constituie o caracteristică esențială a lui *Ereignis*, a evenimentului revelării propriului"; „Din *Ereignis* ca atare, din evenimentul revelării propriului, face parte o *Enteignis*, adică o sustragere de sine a propriului. Prin ea, evenimentul revelării propriului nu se dă cu totul pe sine, ci își păstrează în proprietatea sa ceea ce îi este propriu."* Astfel poate fi formulat în mod general paradoxul la care pare că ajunge demersul lui Heidegger. Evenimentul revelării propriului (*Ereignis*), ca și ceea ce se apropriază în el, timpul și ființa, se retrage din ceea ce el pregătește și asigură: el intră cu atât mai mult în retragere, cu cât ființarea și prezența intră mai mult în câmpul vizual și în vizibilitate. Metafizica, în mod foarte firesc, conchide din asta că anonimul poate fi abandonat anonimatului,

* Trad. rom, *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 50. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 23: „Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören."; „Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum." (*N. ed.*)

că diferenţa poate fi abandonată diferanţei, că urma poate fi abandonată ştergerii pe care o înfăptuieşte ea însăşi. Nimic nu i s-ar potrivi mai mult, nimic nu ar fi mai adecvat retragerii lui *Ereignis* ca eveniment al revelării propriului, decât faptul că el nu-şi atinge niciodată atât de mult proprietatea ca în însăşi această retragere. Cum? Ceea ce este propriu lui *Ereignis*, ca eveniment al revelării propriului, constă în întregime în a dărui propriul: a dărui propriul, în care fiinţa, ca şi timpul, acced la proprietatea lor proprie, respectiv la destinare şi „oferire". A dărui propriul în care fiinţa şi timpul acced la apropierea lor reciprocă în acel „ceva" (dă, există) care le propune şi le dispune pe fiecare în mod propriu, pe fiecare în adevărul lui unic. A dărui propriul, în definitiv, în care fiinţa şi timpul apropriază fiinţarea esenţei ei, adică menţin donaţia acesteia în fiorul nemişcat şi încremenit al *dăruirii*. Pe scurt, proprietatea lui *Ereignis*, ca eveniment al revelării propriului, culminează în proprietatea pe care o asigură şi o (aban)donează. Proprietatea evenimentului revelării propriului nu-şi apropriază nimic (pe care un abandon sau o retragere l-ar putea pierde), dar apropriază la sine ceea ce poate, doar de acum înainte, deveni altul decât el însuşi: fiinţa, timpul, fiinţările. Evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) îşi atinge proprietatea dezapropriindu-se, pentru a apropria astfel la sine ceea ce-şi găseşte în el propriul. Nu numai că retragerea nu-i hotărăşte absenţa şi nu-i ratifică anonimatul, dar ea îi manifestă înaintarea stăruitoare, tăcută, supraabundentă şi smerită. Retragerea oficiază înaintarea şi coincide cu ea, fiindcă nici o altă înaintare decât apropierea nu i se potriveşte şi fiindcă apropierea nu-şi apropriază nimic în afara faptului de a lăsa fiecare „lucru" să acceadă la propriul lui. Dacă nu gândim conceptual această coincidenţă, aceasta se întâmplă

pentru că, metafizic vorbind, nu vedem decât ființarea sau, mai bine spus, nu vedem decât ființarea ca proprietate unică, adică nu concepem ființarea decât ca apropriere a unui temei, fiindcă, mai în profunzime, înțelegem proprietatea nu ca pe un acces la propriu, ci ca pe o preluare de funcție. De aceea ne și apropriem ființarea reprezentându-ne-o ca obiect. Și desigur, pentru reprezentarea care ia în posesie, evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) rămâne absent, anonim și zadarnic, fiindcă orice reprezentare este neputincioasă în fața lui. Dar a pretinde să reprezinți evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) oare nu înseamnă deja a-i rata propriul și, astfel, a-l rata și pe al nostru? Deci, evenimentul revelării propriului (*Ereignis*), care împlinește și desăvârșește prin aceasta diferența ontologică, nu accede niciodată atât de mult la propriul său decât dezapropriindu-se, pentru că astfel face ca un „alt lucru" să acceadă la propriul lui. Evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) asigură *dăruirea* în abandon și, în dăruire, dă abandonul spre a fi gândit. „Absența" lui îi acoperă cea mai înaltă „prezență", retragerea coincide cu proximitatea lui – pentru că doar această retragere ne asigură accesul la „intima vecinătate, *Nahheit*".

Regăsim, în mod indiscutabil, un fel de formare a distanței. Ne sunt propuse aici două feluri de a continua demersul nostru, ambele și ușor de gândit, și iute de formulat. Sau vom spune: dacă astfel de formulări intervin pentru teme atât de deosebite precum relația treimică a Fiului cu Tatăl în Sfântul Duh (sau, cu alte cuvinte, relația de îndumnezeire) și evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) ca adevăr al diferenței ontologice, ele vădesc astfel lipsa de rigoare a definiției lor. „Distanța" rămâne un concept echivoc, prea inconsistent pentru a caracteriza un obiect precis, și care, tocmai din această cauză, convine mai

multora. Dar am spus că, aici, „obiect" și „definiție" nu pot interveni, deoarece odată cu evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) este vorba despre acel ceva cu care începe orice cunoaștere și deoarece distanța Bunătății trimite la o anterioritate paternă absolută. Critica și-a pierdut obiectul din clipa în care a crezut că se poate adresa unui „obiect". Sau vom spune: corespondența formulărilor stabilește identitatea evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) cu distanța paternă; altfel spus, creația corespunde donației (*Gabe*, ființare), și Tatăl înfăptuiește (ca *Es*, *Ereignis*) *dăruirea* (*Geben*, ființă). Dar, în afara trivialității expeditive a procedeului, care recuperează la fel de abuziv pe cât de naiv idolatrizează, mai este trecut cu vederea faptul că acest „ceva" (*Es*) nu se poate identifica nici cu o ființare prezentă, nici cu o „putere nedeterminată", nici chiar cu ființa (subzistentă sau nu, nu contează). Dintre aceste două modalități, pe care să o alegem? Dar, în primul rând, trebuie să alegem vreuna? Este vorba, într-adevăr, de a pune într-un anumit raport distanța și retragerea apropriată a *dăruirii*. În loc să alegem între identificarea abuzivă și antagonismul logicist, nu ar fi oare mai potrivit să stabilim un raport mai măsurat – măsurat cu ceea ce trebuie să gândim? Or, ce altceva trebuie să gândim decât distanța și retragerea apropriate? N-am putea oare face să intre în joc distanța (și retragerea apropriată) între distanță și retragerea apropriată și cu privire la ele? Am spune – am risca să spunem așa: distanța întreține cu *Geben* (retragere apropriată, *Ereignis*) un raport în care cu cât este mai marcată imposibilitatea de a identifica o gândire radical teologică și o gândire a ființei ca ființă, cu atât crește acordul lor reciproc. Între distanță și evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) nu există nici o asemănare, dar și nici o neasemănare, fiindcă nici un raport măsurabil

în chip nemijlocit nu le strânge laolaltă. Însă se stabilește un raport indirect: evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) intră în distanță cu distanța. El nu i se opune într-o mai mare măsură decât se compune cu ea; se pune la dispoziția întâlnirii cu ea în alteritatea intimă și în comuniunea îndepărtată pe care le mobilizează distanța. Nu este deci vorba nici despre o identificare, nici despre o analogie în sensul curent al termenului. Căci, dacă am spune, de exemplu, că relația evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) ține loc de *analogon* al relației treimice, acest *analogon* ar mai trebui măsurat și s-ar expune deci tuturor variațiilor extreme posibile, oscilând între echivocitatea extrinsecă și univocitatea brutală. Aici, relația de analogie care (des-)prinde retragerea apropriată de evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) și de distanță nu rămâne nedeterminată, tocmai pentru că se înscrie în termenii pe care îi (des-)prinde – anume, ca distanță. Distanța, pe lângă adopția filială care îl primește fără ocol pe credincios, se apropie de noi în două feluri: în experierea a ceea ce, prin evenimentul revelării propriului (*Ereignis*), se manifestă ca retragere care apropriază dezapropriindu-se, bineînțeles, dar și în măsura, dobândită răbdător, a (ne-)asemănării ei cu distanța paternă. Doar această dublă mișcare permite evitarea a două primejdii, cu atât mai primejdioase cu cât par grosolane.

În primul rând, idolatria: dacă distanța este raportată ne-măsurat (teologic vorbind), ea se expune identificării cu o instanță (retragerea apropriată a evenimentului revelării propriului) care, chiar nesubvenționată de metafizică, ține de resortul ființei (ca ființă) și se expune deci unei noi idolatrii. În cel mai fericit caz ar fi vorba de Sfântul Toma, în cel mai obișnuit și cel mai nefericit caz, de „filozofiile creștine", explicite sau timide. Se cuvine deci ca

distanţa să învestească şi să măsoare *analogon*-ul pe care distanţa îl întreţine cu retragerea adecvată. În al doilea rând, teologizarea necuviincioasă: recuzată atât de des de Heidegger, distanţa riscă, învingător învins de victima sa, să-şi vadă analogul luând în posesie relaţia de analogie; căci, retragerea apropriată a evenimentului revelării propriului (*Ereignis*), de ce nu ar recunoaşte ea în relaţia de analogie ceea ce nu se apropriază sieşi decât pornind de la ea însăşi? Felul în care, odată cu comentatorii tomişti şi cu alţii, îndeosebi cu Cajetan şi Suarez, analogia teologică (provenită iniţial din *Numirile divine* ale lui Dionisie) a fost puţin câte puţin redusă la un anumit caz particular al unei teorii de ansamblu a analogiei, cu totul neteologică, ar trebui să fie un avertisment suficient. Conceptualizările moderne, incomparabil mai puternice (Hegel, sau logica formală), s-ar fi grăbit să formalizeze, să dialectizeze sau să recuze relaţia dintre distanţă şi retragerea apropriată, dacă distanţa nu ar fi sporit spre a o învesti şi a o măsura. Rămâne să aflăm dacă distanţa poate reuşi asta sau, pentru că acest lucru este neîndoielnic, mai degrabă, dacă noi am izbutit să gândim distanţa cu destulă putere – lucru de care, bineînţeles, ne este îngăduit să ne îndoim: prin urmare, distanţa sporită pune retragerea apropriată la distanţă de distanţă.

Putem oare dacă nu să justificăm (raportat la ce normă?), cel puţin să expunem această punere la distanţă? Riscăm fără îndoială să expunem greşit ceea ce se expune la prea multe riscuri. Să încercăm totuşi o schiţă. – Raportul retragerii apropriate cu distanţa poate fi dezvoltat, pe fondul analizei anterioare (*Entzug*, retragere), în patru momente: *(a)* După cum distanţa dă naştere unui discurs de laudă care interzice orice predicaţie a *Celui cerut* din partea celor care cer, discurs care face însă ca un limbaj să le parvină

ca un dar din partea Celui cerut, tot așa și retragerea apropriată descalifică orice reprezentare și definiție, pentru că ea este cea care le face cu putință în chiar rătăcirea lor metafizică: *indefinirea. (b)* Distanța nu se sustrage cunoașterii care o înțelege, și deci pretinde că are drept de cuvânt asupra *Celui cerut*, decât în aceea că cel care cere este, în definitiv, deja cuprins în anterioritatea ei paternă. Tot așa, retragerea apropriată, asigurând fiecărui „lucru" accederea la propriul lui cel mai intim, în întâlnirea dintre ființă și timp, pregătește dintru început orice destinație, orice istorie deci, și depășește orice înțelegere pe care o face posibilă și conceptibilă: *anterioritate. (c)* Reflecția asupra întâlnirii dintre ființă și timp conduce la înțelegerea timpului nu ca fiind tridimensional (trecut, prezent, viitor), ci cvadridimensional. Heidegger numește această a patra dimensiune, care le adună și le redefinește pe primele trei, *Reichen*, ceea ce s-a tradus prin „oferire", adică a întinde pentru a prezenta. În oferire trebuie să vedem un dar care abandonează ceea ce dăruiește retrăgându-se, adică păstrează o deschidere unde pot să înainteze momentele și ființările. „Oferirea" dă dimensiunea timpului (intervalul anterior care îngăduie atât spațiul, cât și răgazul): ea intră în joc ca o „oferire primordială și care prinde laolaltă (*an-fangende*)"[48]. „Oferirea" nu numai că ia inițiativa, la început, dar face cu putință ceea ce ea recapitulează fără încetare, în fiecare moment și în fiecare ființare. Este deci puțin lucru a spune despre a patra dimensiune că are întâietate asupra celorlalte: trebuie să înțelegem faptul că doar ea statornicește, măsoară și deschide dimensiunea în care se

[48] *Ibid.* p. 34 = pp. 46–47. [Trad. rom, *Despre miza gândirii*, *op. cit.*, p. 37. În originalul german (*Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*), p. 16. (*N. ed.*)]

articulează celelalte trei. „Oferirea primordială care prinde laolaltă" se face astfel, în numele evenimentului revelării propriului (*Ereignis*), anterioară şi retrasă, paternă.

Distanţa, în ceea ce o priveşte, poate admite patru dimensiuni sau, mai degrabă patru diferenţe, a patra adunându-le pe celelalte trei pentru a le pune astfel la adăpost. Dacă îl urmăm aici pe H. Urs von Balthasar[49], putem remarca faptul că distanţa trebuie şi ea să depăşească şi să adune termenii unui „concept obişnuit", acela de creaţie. În mod curent, mobilizăm pentru aceasta trei diferenţe. Mă găsesc în spaţiul unei lumi ca o fiinţare, fără cauză – diferenţa dintre o fiinţare şi lume; fiinţarea intră în diferenţa fiinţei, fără însă a putea ajunge vreodată la ea – diferenţa ontologică; în fine, fiinţa nu răspunde de caracterele distinctive ale fiecărei fiinţări – diferenţa dintre fiinţă şi esenţă (*Wesen*). Până aici ne-am mărginit la o suită de chestiuni metafizice (şi poate la formularea lor tomistă). A patra dimensiune, rareori apropriată distanţei teologice, se manifestă când întrebăm privitor la „cea mai înaltă diferenţă, aceea dintre Dumnezeu şi fiinţa fiinţării"[50]. A patra

[49] *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965 şi îndeosebi, „Der Wunder des Seins und die Vierfache Differenz", pp. 943–956. *Ibid.*, p. 965 şi S. 956.

[50] *Ibid.*, p. 961. Nota 4 din secţiune vorbeşte despre „Dumnezeu ca unicul temei (sau raţiunea suficientă, *zureichende Grund*) al fiinţei ca şi al fiinţării" (p. 954). Menţionarea repetată a lui Dumnezeu sau a instanţei teologice sub titulatura de *Grund* (astfel, pp. 963, 965, 975, 982 etc.) alimentează bănuiala unei întoarceri în forţă a problemei metafizice prin excelenţă, deci şi a idolatriei pe care o implică. Totuşi, interpretarea „temeiului" dobândit astfel în Dumnezeu ca o kenoză, un dar şi o ascundere pare a trimite prea limpede la figura Tatălui pentru ca un paralogism atât de masiv să rămână plauzibil. Această bănuială ne încurajează să recurgem la un raport iconic (guvernat de distanţă) între distanţă şi *Ereignis*.

diferență, dintre Dumnezeu și ființă, deschide dimensiunea, acea dimensiune care instaurează celelalte diferențe, întrucât dă naștere spațiului (neașteptat, nespațial) în care aceste diferențe, inclusiv diferența ontologică, pot fi luate în considerare. A patra dimensiune, ultima, este întotdeauna prima. Este de fapt vorba de distanța însăși, așa cum depășește ea orice idol posibil și se exercită ca distanță a Bunătății. *A patra dimensiune. (d)* Evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) se lasă caracterizat în ceea ce are el mai propriu ca o retragere ce nu încetează să aproprieze dezapropiidu-se sau, altfel spus, ca o dăruire care, în același timp, se retrage din donația sa și se ridică cu insistență tocmai în această retragere. Distanța se bucură de asemenea de o retragere în care cei care cer experiază nu numai absența Celui cerut, ci mai ales descoperă în absența care îi abandonează, pe Cel cerut care dăruiește și se dăruiește. Odată ce afirmăm că evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) și Dumnezeu sunt cu atât mai puțin confundabili cu cât dintru început ei nu *sunt*, nici unul nici altul, asemenea ființărilor, nu putem ocoli apropierea. Diferențele și evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) „pot fi folosite într-un fel docil pentru revelația lui Dumnezeu": există o potrivire între retragerea altminteri apropriată a evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) și darul fără reținere în care Dumnezeu deopotrivă abandonează lumea retrăgându-se și, în această retragere „intimă", îi abandonează lumii străfundurile sale treimice. „Non-subzistența actului-de-a-fi este pentru Dumnezeu un *medium* de creație adecvat, pentru a da naștere și a profera cuvântul kenotic de cruce și slavă, și pentru a-l trimite și a-l cufunda, ca Fiu al său, în moarte și în înviere." Evenimentul revelării propriului (*Ereignis*) poate fi deci înțeles în două feluri de neunificat, necontradictorii și neconcurente: ca

atare, ultim cuvânt al fiinţei, şi ca *medium* sau *analogon* al jocului trinitar (darul de creaţie trimiţând spre filiaţia originară şi aprofundându-se în ea). Să remarcăm că, punând în lumină punctul de vedere (despre şi) al lui Hristos, nu am încetat să practicăm această dublă lectură atât în cazul lui Nietzsche şi Hölderlin, cât şi, bineînţeles, al lui Dionisie. A pune în lumină acest punct de vedere, pentru a-l prelua, nu presupunea deci nici o „critică", nici o „recuperare", ci doar un raport de dublă lectură pe care ne rămâne să-l definim. Înainte de a merge mai departe, să consemnăm ultima întâlnire: *retragerea paternă*. Aceste patru caracteristici strâng deci laolaltă retragerea apropriată a evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) şi distanţa. Ultima trăsătură ne constrânge deja să spunem mai multe sau să gândim mai multe, adică să determinăm natura acestei strângeri laolaltă.

Despre aceasta am văzut deja că nu se poate reduce nici la o asimilare, nici la o apropiere structurală. Mai mult, am afirmat că strângerea lalolaltă a retragerii apropriate a evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) şi a distanţei nu i se potriveşte acelui ceva despre care este vorba, decât dacă ea este înţeleasă pornind de la distanţă. Prin urmare o distanţă sporită, care presupune punerea la distanţă a distanţei şi a retragerii apropriate. De la care punct de vedere trebuie să pornim ca să se poată înfăptui această punere la distanţă? Fără îndoială, pornind de la distanţa însăşi. Astfel, acelaşi efort de gândire ar trebui să ne întemeieze şi distanţa, şi sporirea ei. Or, a accede la distanţă nu devine cu putinţă, după cum am văzut, decât prin lăudarea *Celui Cerut*, deci prin primirea distanţei pentru a mulţumi în mod deplin. Numai aceia reuşesc, spune Apostolul Pavel, care sunt „înrădăcinaţi şi întemeiaţi în iubire": dacă suntem dintre aceştia, atunci vom avea puterea

„să înțelegem împreună cu toți sfinții care este lungimea și înălțimea și adâncimea, și să cunoaștem iubirea (ἀγάπη) lui Hristos, cea mai presus de cunoștință" (*Efeseni*, 3, 18–19). Am conceput diferența ontologică în „lățimea" ei (ființă/ființare); apoi am încercat să-i concepem depășirea în „înălțime" (Celălalt) sau în „lungime" (diferanță). Nici o altă dimensiune nu părea să mai rămână deschisă pentru demersul nostru. Cu toate acestea, apostolul amintește încă o „profunzime", desigur de negândit în spațiul intuitiv, care nu admite decât trei. Trebuie să gândim deci această dimensiune fără loc și fără măsură, urmând unei alte instanțe decât spațiului. Care ar fi aceasta? Textul răspunde răspicat: cea a iubirii. Din punctul de vedere al iubirii, punct de vedere pe care nu ni-l putem însuși decât stabilindu-ne în el și prinzând acolo rădăcini: a-ți însuși un punct de vedere înseamnă aici a cuceri un foișor, a prinde acolo rădăcini înseamnă a-ți zidi temelia. Din punctul de vedere al iubirii se descoperă deci o a patra dimensiune, prima de fapt, pentru că, fără îndoială, tocmai iubirea în persoană o eliberează și se dăruiește în ea: „profunzimea" (βάθος), inepuizabilă, insondabilă, tainică. Această „profunzime" oferă cunoașterea de neconceput a acelui ceva din care provine: profunzimea care nu se arată decât din punctul de vedere al iubirii face să apară (dincolo de orice cunoaștere) iubirea singură. „Profunzimea" provine din iubire și trimite spre ea – parcurs care face semn spre distanță. Asemeni distanței, „profunzimea" nu ținteșe spre nici o altă performanță decât, ca ἀγάπη a lui Hristos (iubire filială), să conducă spre și să introducă în „plinătatea lui Dumnezeu" (iubire paternă, *Efeseni*, 3, 19): fiindcă tocmai „plinătatea dumnezeirii" (paternă), dacă o primim și o concepem pornind de la distanță, „locuiește trupește", filial, în Hristos (*Coloseni*, 2, 9): distanța atestă încă și

faptul că îndepărtarea zămislește comuniunea și se întărește prin ea.

Pentru a-i recunoaște o ultimă trăsătură în „profunzime" este de ajuns să observăm care este necunoașterea spre care se deschide cunoașterea, anume „să cunoașteți iubirea (ἀγάπη) lui Hristos, cea mai presus de toată cunoștință" (*Efeseni*, 3, 19): iubirea merge mai departe decât cunoașterea, la fel și cunoașterea nu accede la ceea ce trebuie cunoscut decât ajungând la necunoaștere. Nu că ar renunța să cunoască, ci doar „cunoaște cum trebuie să cunoască" (*I Corinteni*, 8, 2): iubind. A patra dimensiune se revelează deci ca „profunzime" a distanței. Punerea în distanță, care strânge laolaltă retragerea apropriată și distanța, trebuie astfel înțeleasă nu atât ca o depășire (în „înălțime" sau în „lungime"), ci ca o recapitulare în „profunzime". Dar cum joacă „profunzimea" ? „Profunzimea" intervenise și înainte în itinerarul nostru (vezi §1): dintru început, icoana s-a caracterizat prin profunzimea filială care o traversa și care trimitea spre acela a cărui vizibilitate o reprezenta. Iubirea, iconică în acest sens, se întoarce într-adevăr în mod filial către Cel pe care Îl iubește și de la care a primit chiar să-L iubească – Tatăl. Icoana și iubirea se suprapun în aceeași întoarcere, fiindcă această întoarcere manifestă propriul dezapropriat al Fiului. A face să joace în profunzime retragerea apropriată (a evenimentului revelării propriului) nu înseamnă nicidecum reducerea ei forțată la distanță; întoarcerea filială, departe de a recuza alteritatea Fiului, îi subliniază cu atât mai mult singularitatea definitivă. Dacă există întoarcere, sau, mai exact, pentru a putea exista o astfel de întoarcere, este nevoie ca retragerea apropriată să rămână cu totul alta decât distanța. Trebuie să înțelegem deci cum o întoarcere – să zicem, pentru a simplifica, profunzimea întoarcerii –

poate străbate retragerea apropriată până la a face din ea icoana distanței. Această trecere nu trebuie înțeleasă de fapt decât ca o parcurgere a distanței, fără transport, nici deplasare, căci distanța se dă spre a fi străbătută, nu spre a fi transgresată, se dă ca noi să ne croim drum prin ea cu atât mai mult cu cât nu o abolim. Rămâne deci să vedem cum o astfel de întoarcere (iconică) poate să joace pornind de la retragerea apropriată (eveniment al revelării propriului, deci și ființă ca ființă) în vederea distanței de nemăsurat.

În realitate, și mobilizând pentru aceasta (sau *aproape* pentru aceasta) întoarcerea (*Verweis*), H. Urs von Balthasar definește creștinul drept acela care, „deoarece crede în Iubirea absolută a lui Dumnezeu pentru lume, este dator să citească ființa în diferența ei ontologică, ca o întoarcere (*Verweis*) la iubire"[51]. El nu citește deci numai ființarea în general ca pe un dar prin care Dumnezeu l-ar copleși („Dumnezeu" confundându-se tactic cu ființa, în modul cel mai metafizic din lume). El citește diferența ontologică, deci atât ființa cât și ființarea (în ființa ei) drept ceea ce, printr-o întoarcere, dă de gândit în vederea iubirii. Am văzut în mai multe rânduri cum distanța și retragerea săvârșesc un gest asemănător de abandon și de dar. Altceva trebuie abordat aici: punerea în distanță a acestei asemănări: într-un cuvânt, trebuie scos la lumină gestul de dar și de abandon care face să conveargă aceste două gesturi de abandonare și de dăruire. Pentru asta, nu e

[51] *Ibid.*, „Der christliche Beitrag zur Metaphysik", p. 974 = „L'Apport chrétien à la métaphisique" (singurul pasaj tradus din volumul III/1), tr. fr. de F. și R. Brague și J.-J. Becquet, în *Résurrection*, 37, Paris, 1972, p. 87. *Verweis*, *verweisen*, S. 961, 962, 977, 978. Cu privire la aceste probleme, vezi și eseul adesea pătrunzător în chiar schematismul său, al lui K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsideln, 1976.

destul să vorbim de „iubire în diferenţa ontologică" şi de „fiinţa dăruită/prezentată de Dumnezeu", ci trebuie să şi înţelegem cum „fiinţa prezentată de Dumnezeu (este) plinătate şi sărăcie în acelaşi timp"[52]. Plinătate şi sărăcie: coincidenţa lor dă într-adevăr seama de distanţă aşa cum este ea la lucru; plinătate, fiindcă retragerea apropriată a evenimentului revelării propriului (*Ereignis*), care se apropriază cu atât mai mult cu cât nu-şi apropriază ceea ce lasă să acceadă la propriul său, guvernează fiinţarea în întregul ei şi ne-o împarte fără limită, căci o face cu măsură: această sărăcie eliberează şi apropriază orice plinătate ontică. Astfel recunoaştem aici rigoarea a ceea ce se prezintă cu atât mai mult cu cât se retrage, se consacră cu atât mai deplin sieşi cu cât (se) abandonează (în) darurile sale. Sărăcia evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) copleşeşte pe orice om care se lasă apropriat în el. Creştinul, ca oricare altul, nu are cum să se eschiveze de la a i se conforma, adică de la a accede la el. Şi, mai mult decât oricare altul, el măsoară miza acestei sărăcii depline, pentru că recunoaşte în ea o retragere paternă, pentru că experiază în ea abandonul ca abandon filial, într-un cuvânt, discerne în ea distanţa „ca prin oglindă, în ghicitură" (*I Corinteni*, 13, 12). Dar supradeterminarea evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) de către miza distanţei nu îmbogăţeşte numai acest joc de plinătate şi sărăcie. Sau, mai degrabă, cu cât îl îmbogăţeşte mai mult, cu atât jocul evenimentului revelării propriului (*Ereignis*) pare că îl sărăceşte în comparaţie cu miza distanţei. O observaţie: Heidegger, o ştim, repetă cu insistenţă că acela care crede poate foarte bine urmări, formula şi chiar resimţi întrebarea privitoare la fiinţa ca fiinţă, dar că nu se poate niciodată

[52] *Ibid.*, pp. 965 şi 956.

angaja în ea în mod absolut, fiindcă o altă instanță îl acaparează, îl liniștește și îl neliniștește – credința, mântuirea și certitudinea însăși. Or, și aici, sărăcia și bogăția merg împreună: într-adevăr, creștinul simte o „indiferență față de totalitatea ființei"[53], pentru că acest joc rămâne în mod abisal deosebit de distanța treimică (și deci de Creație); dar tocmai de aceea el trebuie să fie *de două ori* mai vigilent în privința evenimentului revelării propriului, în loc să urmărească de departe destinația ființei, cu plictiseala blazată a unui „suave, mari magno..."* pe care un pământ teologic l-ar susține (ca și când distanța ar asigura de ceva). Creștinul se pune la/în distanță față de evenimentul revelării propriului în mai multe feluri prin această „indiferență": el realizează întâi că evenimentul revelării propriului nu apropriază decât dezapropriindu-se, potrivindu-se astfel cu atât mai bine cu gândirea ființei. Apoi, condamnă singurătatea ființei și îi descalifică orice pretenție idolatrică (vezi §17), pentru ca, în sfârșit, să se preocupe cu atât mai mult de ea, ca de o posibilă icoană a distanței. În acest sens, faptul de a depăși metafizica și idolul ei („Dumnezeu" în calitate de *causa*

[53] „Faptul creștin aruncă o lumină de o acuitate și de o sobrietate necruțătoare asupra acestui punct atât de lăuntric, el cere nu numai indiferență față de tot ce este (ca stoicii), ci și indiferență față de ființa din care țâșnesc ca dintr-un izvor, Cuvintele și Poruncile originare (*Urweisungen*); indiferență mereu înnoită, fiindcă Dumnezeu rămâne liber să precizeze altfel Porunci rostite deja, să le împingă mai departe, să le reutilizeze, să le aprofundeze, într-un fel neașteptat, nesperat, neprevăzut." *Ibid.*, p. 979 = tr. fr. p. 93.

* Fragment din Lucrețiu, *De rerum natura* (*Poemul naturii*), II, v. 1–4: *Suave mari magno turbantibus aequora ventis / E terra magnum alterius spectare laborem.* „Când vânturile învârtejesc valurile nesfârșitei mări / E plăcut să privești de pe țărm chinurile altuia". (*N. ed.*)

sui), pentru a accede la diferenţă şi mai ales la gândirea *dăruirii* în evenimentul revelării propriului, nu pare deloc indiferent: în joc este convertirea idolului în icoană. Nimic nu este mai adevărat decât că, în acest fel, creştinul devine într-un anumit sens „indiferent faţă de fiinţă" – cu condiţia să înţelegem că el nu se retrage astfel spre poziţii de repliere pregătite dinainte (iluzorii, fără îndoială, căci tot ontice), ci dublează gravitatea întrebării privitoare la fiinţă prin gravitatea distanţei care-şi poate găsi icoana în această întrebare. Faptul că indiferenţa şi gravitatea cresc împreună, ca bogăţie şi sărăcie, dovedeşte doar că este într-adevăr vorba de o punere în distanţă. Căci distanţa face să fie indiferent tot ceea ce numai ea face totuşi capabil să difere; ea suspendă nu numai fiinţarea în general, ca angoasă, ci şi fiinţa şi suspendarea ei. Dar atunci se produce ceea ce face din fiinţă icoana distanţei ca distanţă pascală (kenoză, moarte, înviere). Din punctul de vedere al iubirii, totul apare într-o altă lumină: fiinţările, fiinţa însăşi, apar desigur nu anihilate, nici lipsite de valoare (căci *nihil* şi *valoare* ne vin din metafizică), ci goale de iubire, inepte pentru că inapte de distanţă, într-un cuvânt deşarte. *Deşarte*, în sensul în care „deşertăciunea deşertăciunilor, totul e deşertăciune" trebuie înţeleasă cam aşa: „Din vânt, nu e nimic care să dureze, nimic decât vânt." Ceea ce se vădeşte atât de deşert (*vergeblich*) – adică şi fiinţa şi fiinţările – se duce ca vântul. Dar „vântul" înseamnă şi Duhul, care „suflă". Deşertăciunea *Dasein*-ului poate oare, asemenea vântului care oferă un nume Duhului, să-şi ofere deşertăciunea (*Vergeblichkeit*) şi să o dăruiască (*geben*) unei alte instanţe? „Dacă el e deşert (*vergeblich*), îi poate fi iertată (*vergeben*) aceasta şi poate primi iertarea (*vergeben werden*). Şi atunci poate spune doar împreună cu Cuvântul

absolut: «cum iertăm și noi...».“[54] Deșertăciunea ontico-ontologică își descoperă o astfel de sărăcie în fața iubirii (a distanței), încât iubirea nu poate decât să i-o cruțe: a cruța această zădărnicie, adică a i-o ierta, supradeterminând-o printr-o consfințire, și a i-o lăsa ca parte a ei, ca bogăție și bun al său. Cele două mișcări coincid în distanță: a ierta ființei deșertăciunea ei înseamnă a-i abandona câmpul propriu ca pe un dar în care se primește pe sine. Ființa nu are mai mult *de ce* decât trandafirul* – dar numai o iertare îi poate da în dar faptul că nu i se cere socoteală de această absență ca de o greșeală. Numai distanța care dăruiește fără vreun scop, poate doar pentru plăcerea unui har, îi iartă ființei deșertăciunea și îi dăruiește faptul de a se abandona unui joc fără temei. Faptul că distanța devine dar fără temei – numai distanța poate să-l dea ființei, fiindcă numai ea, care se abandonează în aceste daruri, știe să recunoască în *Gelassenheit* o icoană a iubirii. Această iertare a deșertăciunii corespunde fără îndoială vremii în care nihilismul face epocă, vremii noastre. Dar iertarea are însemnătate, în afara metafizicii, și pentru lenta înaintare, prin experiența gândirii, spre o irumpere a ființei ca ființă, care – mai mult decât ființa ființării, tocmai pentru că instanța lui *de ce* (*causa*, *ratio*, *Grund*, *valoare* etc.) nu o va mai întuneca – va expune minunea nemaiîntâlnită a lăsării de a fi (*Gelassenheit*) pericolului de a se abandona în

[54] *Ibid.*, p. 982.

* Trandafirul este fără „de ce“. Referință la un celebru fragment din Angelus Silesius (*Călătorul heruvimic*: „Die Rose ist ohne Warum./ Sie blühet, weil sie blühet. / Sie achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.“) interpretat de Heidegger în *Der Satz vom Grund* (1957), fiind una dintre sursele conceptului de *Gelassenheit*. (*N. ed.*)

deşertăciune. Căci deşertăciunea poate ameninţa cu atât mai mult cu cât seninătatea şi împlinirea recuperează fiinţările. Spus mai trivial, nimic nu este mai periculos decât o fericire pe care nimeni nu o poate tulbura, căci ea trezeşte chiar bănuiala deşertăciunii seninătăţii sale. Abandonul ameninţă cu atât mai mult ceea ce nu mai trebuie posedat pentru a se oferi. Această deşertăciune creşte odată cu seninătatea. Şi seninătatea nu ne va atinge istorial decât odată cu un „nou început". Doar iertarea ne va îngădui să îl primim ca pe un dar, fără a ne abandona deşertăciunii lui senine.

În jocul deşertăciunii şi al iertării, fiinţa îşi primeşte gratuitatea ca pe un dar. Ea devine astfel „nu lumina, ci martorul luminii"[55], adică al distanţei. Şi asta din două motive: în sine, fiinţa joacă în funcţie de retragerea apropriată a evenimentului revelării propriului şi, astfel, după cum se spune, „prezintă analogii" cu distanţa. Această „analogie" este ea însăşi reluată în distanţă, unde fiinţei îi este iertată deşertăciunea abandonată. Această punere în distanţă, pregătind în fiinţă, prin profunzimea ei, o icoană a distanţei, păstrează în chip desăvârşit independenţa întrebării privitoare la fiinţă şi previne orice primejdie de idolatrie. Fapt care, departe de a slăbi rigoarea unei astfel de relaţii, o întăreşte. Căci ceea ce pune în distanţă fiinţa ca icoană a distanţei rămâne în primul rând autoritatea smerită şi de negândit a Tatălui.

TIMIŞOARA
EUGEN TODORAN

[55] *Ibid.*, p. 962.

CUPRINS

Cuvânt înainte la traducerea în limba română 9
Introducere 15

MĂRCILE METAFIZICII

1. Idolul 21
2. „Dumnezeul" onto-teologiei 32
3. Discurs către atenieni 45

PRĂBUȘIREA IDOLILOR
ȘI ÎNFRUNTAREA DIVINULUI: NIETZSCHE

4. Idolul și metafizica 55
5. Umbrele de la amiază 68
6. Hristos: eschiva unei schițe 92
7. De ce e Nietzsche încă idolatru? 109
INTERMEZZO 1 124

RETRAGEREA DIVINULUI
ȘI CHIPUL TATĂLUI: HÖLDERLIN

8. Imaginea măsurată 126
9. Povara bucuriei 141
10. Distanța filială 156

11. Unicul şi dezaproprierea lui 169
12. Locuirea distanţei 188
INTERMEZZO 2 198

DISTANŢA CELUI CERUT
ŞI DISCURSUL DE LAUDĂ: DIONISIE

13. Eminenţa de negândit 201
14. Cererea Celui ce este cerut 216
15. Mediere nemijlocită 231
16. Discursul de laudă 253
INTERMEZZO 3 273

DISTANŢA ŞI ICOANA EI

17. Distanţă, diferenţă 276
18. Celălalt diferat 298
19. A patra dimensiune 321

Redactor
DRAGOŞ DODU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

DTP
DUMITRU OLTEANU

Corector
CRISTINA JELESCU

Apărut 2007
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la „ARTPRESS", Timişoara

Atunci când încearcă „moartea lui Dumnezeu", metafizica revelează amurgul idolului conceptual pe care-l botezase, cu de la sine putere, „Dumnezeu". Abisul pe care-l descoperă năruirea acestui idol, departe de a închide problema lui Dumnezeu, o deschide, foarte larg, asupra paradoxului distanței: căci tocmai retrăgându-se, în afara oricărui idol, survine Absolutul. Intimitatea crește odată cu distanța.
De la Nietzsche la Hölderlin, de la Hölderlin la Dionisie Areopagitul, „moartea lui Dumnezeu" redevine, prin punerea deoparte a Absolutului, chipul modern al veșnicei sale fidelități, pentru ca, la sfârșit, să insinueze rezerva paternă. Dacă Absolutul s-ar sugera pe sine în retragere, ca Tată, oare am putea noi să locuim distanța, ca fii? Astfel se degajă distanța, printr-o dublă dezbatere cu teologia Sfintei Treimi și cu gândirea diferenței, mai precis cu jocul în care, pe terenul deschis de Heidegger, intervin Lévinas, Derrida și Urs von Baltasar și în care, în cele din urmă, icoana recapitulează diferența în distanță.

JEAN-LUC MARION

Au apărut în aceeași colecție
Edmund Husserl, *Cercetări logice. Prolegomene la logica pură*
Françoise Dastur, *Moartea. Eseu despre finitudine*
Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*
Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*
Paul Ricœur, *La școala fenomenologiei*

În pregătire
Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*
Jean-François Courtine, *Heidegger*

COD 06765
LEI 35.00

ISBN 978-973-50-1788-0
9 789735 017880